

Technická univerzita v Liberci  
FAKULTA PŘÍRODOVĚDNĚ – HUMANITNÍ A  
PEDAGOGICKÁ

---

**Katedra:** Filosofie  
**Studijní program:** 2. stupeň  
**Kombinace:** Český jazyk – Občanská výchova

Výchova jako péče o duši  
The Education as Care for Mind

**Diplomová práce:** 09–FP–KFL–178

**Autor:**  
Samšíňák Jan

**Podpis:**

---

**Adresa:**  
Malá 527  
463 12 Liberec 25

**Vedoucí práce:** Doc. PhDr. Pelcová Naděžda, CSc.

**Konzultant:**

**Počet**

stran	slov	obrázků	tabulek	pramenů	příloh
93	22713	0	0	20	0

V Liberci dne: 8. 4. 2009

### **Prohlášení**

Byl(a) jsem seznámen(a) s tím, že na mou diplomovou práci se plně vztahuje zákon č. 121/2000 Sb. o právu autorském, zejména § 60 – školní dílo.

Beru na vědomí, že Technická univerzita v Liberci (TUL) nezasahuje do mých autorských práv užitím mé diplomové práce pro vnitřní potřebu TUL.

Užiji-li diplomovou práci nebo poskytnu-li licenci k jejímu využití, jsem si vědom povinnosti informovat o této skutečnosti TUL; v tomto případě má TUL právo ode mne požadovat úhradu nákladů, které vynaložila na vytvoření díla, až do jejich skutečné výše.

Diplomovou práci jsem vypracoval(a) samostatně s použitím uvedené literatury a na základě konzultací s vedoucím diplomové práce a konzultantem.

V Liberci dne:

---

## Poděkování

Chtěl bych poděkovat všem, bez nichž by tato práce nikdy nevznikla. Jmenovitě bych chtěl vyjádřit své poděkování paní doc. PhDr. Naděždě Pelcové, CSc., která mne velmi citlivě vedla a díky níž jsem byl s to překonat obtíže, s nimiž jsem se při své práci setkával.

Mé poděkování patří rovněž mým rodičům, kteří mi jednak umožnili vůbec být na tomto světě a kteří mě svou láskyplnou výchovou v tomto mém bytí orientovali.

V neposlední řadě bych chtěl poděkovat Gábině, mé přítelkyni, za trpělivost, s níž dennodenně čelí mému proudu myšlenek, které se pramálo slučují s jejím pohledem na svět a které byly v průběhu vypracovávání této diplomové práce o to intenzivnější.

## Anotace

Tato diplomová práce se zabývá analýzou metodologických východisek fenomenologického konceptu výchovy jako péče o duši a jejím cílem je formulovat základní výchovné existenciály. Účelem této práce je tedy odhalit a porozumět fenoménu výchovy a vlivům, které jí utvářejí, skrze hermeneutickou analýzu filosofických prací Edmunda Husserla, Martina Heideggera a Jana Patočky.

Práce je strukturována do čtyř základních oddílů, v nichž se snažíme postupně odkrývat vztah filosofie a výchovy. Využíváme přitom vypracovaného pojmového aparátu Edmunda Husserla, jež nám otevírá problematiku transcendentální reflexe zkušenosti, dále v rámci interpretace existenciální analytiky pobytu pracujeme s pojmy Martina Heideggera a na základě této pojmové výbavy se snažíme reflektovat Patočkovu koncepci filosofie výchovy.

## Annotation

Diese Diplomarbeit befasst sich mit der Analyse der methodologischen Ausgangspunkte des phänomenologischen Konzeptes der Erziehung als Fürsorge für die Seele und hat die Formulierung der grundlegenden erzieherischen Existenziale zum Ziel. Der Zweck dieser Arbeit ist es, durch hermeneutische Analyse der philosophischen Werke von Edmund Husserl, Martin Heidegger und Jan Patočka, das Phänomen der Erziehung und der Einflüsse, die sie prägen, aufzudecken und zu verstehen. Die Arbeit gliedert sich in vier Grundabschnitte, in denen wir schrittweise versuchen die Beziehung zwischen Philosophie und Erziehung aufzudecken. Wir benutzen dabei den ausgearbeiteten Begriffsapparat von Edmund Husserl, der uns die Problematik der transzendentalen Reflexion der Erfahrung eröffnet. Weiter arbeiten wir im Rahmen der Interpretation der Existenzialanalytik des Daseins mit den Begriffen von Martin Heidegger und auf Basis

dieser begrifflichen Ausstattung versuchen wir die Konzeption der Erziehungsphilosophie von Patočka zu reflektieren.

## Annotation

This diploma thesis deals with the analysis of methodological points of departure of the phenomenological concept of education as a care of soul and its aim is to formulate basic educational existential fundament. The purpose of this work is to reveal and apprehend the phenomenon of education and the influences which form it by means of hermeneutical analysis of philosophical works of Edmond Husserl, Martin Heidegger and Jan Patočka.

The work is structured into four basic parts in which we try to gradually discover the relation between philosophy and education while using the elaborated conceptual framework of Edmond Husserl which opens to us the points at the issue of transcendental reflexion of experience. Furthermore, within the interpretation of existential analysis of staying we work with the concepts of Martin Heidegger and on the basis of this conceptual device we try to reflect Patočka's concept of the philosophy of education.

# Obsah

1. Úvod	8
2. Vztah filosofie a výchovy	10
3. Uvedení do problematiky fenomenologického zkoumání	13
3.1. Základní fenomenologické pojmy	13
3.1.1. Svět jako horizont smyslu a problematika perspektivity vnímání	13
3.1.1.1. Smysl	13
3.1.1.2. Význam	17
3.1.2. EPOCHÉ jakožto základní předpoklad nazírání světa jako fenoménu	19
3.1.3. Transcendentální subjektivita versus Dasein	20
3.1.3.1. Noeticko-noematická struktura zkušenosti	21
3.1.3.2. Problematika zdrženlivosti transcendentálního subjektu	23
3.1.4. Prožívání smyslu světa jakožto prostoru pro bytí	25
3.2. Základní východiska existenciální analytiky bytí	27
3.2.1. Vymezení pojmu Dasein jakožto výchozí zkušenosti se specifickým způsobem bytí	27
3.2.2. Bytí ve světě a problematika přirozeného svět	29
3.2.3. Bytí ve světě a každodennost pobytí	32
3.2.3.1. Světskost světa, jeho dostatečnost a významnost	33
3.2.4. Spolubytí ve světě	34
3.2.4.1. Starost o druhého jakožto výchovný existenciál	36
3.2.4.2. Neurčité „ono se“ jako způsob zakrývání vlastního pobytu a možnost výchovy	38
3.2.4.3. Fakticita konečnosti a problematika vlastního vlastního a nevlastního modu bytí pobytu	40
3.2.4.4. Naladěnost	42
3.2.4.5. Rozvrhování pobytu	43
3.2.4.5.1. Naladěnost a cesta k autentickému bytí pobytu	43
3.2.4.5.2. Rozumění a veřejný výklad	46
3.2.5. Čas a časovost pobytu. Formy časovosti. Časový charakter rozumění	47
3.2.5.1. Fenomén dějinnosti	51

3.2.5.1.1.	Dění pobytu a časovost	51
3.2.5.1.2.	Dějinnost pobytu	52
3.2.5.1.3.	Minulost jakožto významný element dějinnosti a dějinnost nitrosvětského jsoucná	53
3.2.5.1.4.	Autentická a neautentická dějinnost pobytu a dějinnost světa	54
3.3.	Shrnutí oddílu	56
4.	Výchova jako formace k rozvrhování	58
4.1.	Výchova a přirozený svět	61
4.2.	Charakteristika výchovné situace	63
4.2.1.	Výchova jako zápas	64
4.2.2.	Situace vychovancova	65
4.2.3.	Situace vychovatelova	66
4.3.	Smysl vzdělání	69
4.4.	Možnosti a meze výchovy	71
4.5.	Společenství jako domov a jeho vliv na orientaci jedince ve světě	74
4.6.	Výchova jako společenská funkce	76
4.7.	Shrnutí oddílu	78
5.	Výchova jako péče o duši	81
5.1.	Platónská paideia jakožto obrát k nahlédnutí	83
5.2.	Sókratovský dialog jakožto cesta k poznání sebe sama	85
5.3.	Shrnutí oddílu	87
6.	Závěr	89
7.	Literatura	92

# 1. Úvod

Když se řekne výchova, každý si pod tímto pojmem představí cosi konkrétního. Někomu naskáčí vrásky na čele, neboť má výchovu spojenou s despotickým učitelem, jinému se vybaví láskyplná péče rodičů, dalšímu zase soubor postupů, jež vedou k nějakému předem stanovenému cíli. Každý z nás má zkrátka s výchovou nějakou zkušenost – někdo pozitivní, někdo negativní, ale každý tu svou. Zkušenost je tedy něčím, co bytostně patří k nám a co nám prostředkuje vztah s okolím, resp. díky čemuž si své okolí a sebe vůbec uvědomujeme. Je proto patrné, že pokud je naší ambicí v této práci odpovědně prozkoumat výchovu tak, jak skutečně jest, musíme naše zraky zaměřit na zkušenost, kterou s výchovou máme a zaměřit se na to, jak se vlastně výchova v naší zkušenosti ukazuje. S nárokem zkoumat věci ve své samodanosti, tedy v tom, jak vstupují do naší zkušenosti, přišel významný německý filosof českého původu Edmund Husserl. Husserl zakládá novou teorii poznání, kterou charakterizuje jako vědu o podstatách – transcendentální filosofii, zvanou též fenomenologie.

Při analýze konceptu výchovy provedeném hermeneutickou metodou bude tedy třeba vymezit východiska, která jsou nám dána fenomenologickou tradicí, jež je založena Edmundem Husserlem, a jež se nám ukazuje ve filosofii Jana Patočky. Za tímto účelem bude tedy nezbytné zevrubněji interpretovat text – „*Karteziánské meditace*“<sup>1</sup>, v němž Edmund Husserl rozpracovává problematiku nově založené teorie poznání. Dalším pramenem bude pro nás text Martina Heideggera „*Bytí a čas*“<sup>2</sup>. Východiskem pro interpretaci teorie výchovy pro nás budou přednášky k filosofii výchovy, které jsou součástí prvního svazku sebraných spisů Jana Patočky („*Péče o duši I.*“<sup>3</sup>).

---

<sup>1</sup> Husserl, E. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993.

<sup>2</sup> Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikymenh, 1996

<sup>3</sup> Patočka, J. *Péče o duši I.* Praha: Oikymenh, 1996.



V úvodním oddílu této práce si tak nejprve vymezíme vztah filosofie a výchovy, resp. pokusíme se společně s Janem Patočkou nastínit význam filosofie pro vědu o výchově – pedagogiku.

V následujícím oddílu si pak odhalíme základní fenomenologická východiska, která se stanou současně směrodatnými východisky této diplomové práce.

Následně se pak budeme zabírat interpretací výchovné situace tak, jak jí analyzuje ve své teorii výchovy Jan Patočka. V otázkách po podstatě a struktuře výchovy, po jejích možnostech a mezích se nám ukáže fenomén výchovy jakožto vztahu ke společenství, který má podstatný vliv na rozvrhování lidské bytosti. V závěrečné části bychom se pak věnovali výchově jako péči o duši.

## 2. Vztah filosofie a výchovy

*„Jan Patočka svou filosofii výchovy uvádí skeptickými úvahami o významu filosofie a o jejím užitku pro výchovu a pedagogiku.“<sup>4</sup>*

Tyto skeptické úvahy mají být prostředkem k nasměrování určité cesty, metody, která nás dovede k záchytným bodům, jež nám ozřejmí pojetí vztahu filosofie k výchově a následně k pedagogice. Janu Patočkovi jde v první fázi o to vymezit položení filosofie. Skeptickými otázkami se dotýká významu filosofie, který má být objasněn prostřednictvím odpovědí na tyto otázky. Takto započatý postup výkladu nám již na svém počátku vlastně odkrývá základní způsob, jímž je možné dospět k nějakým východiskům – tj. zproblematizování zdánlivě neproblematické skutečnosti prostřednictvím otázek. Naskytá se tedy základní otázka, jak se vlastně filosofie vykládá? Odpovězme si společně s Janem Patočkou: *„Filosofie se vykládá jako pouhá spekulace. „Spekulace“ má hanlivý příděch něčeho fantastického, něčeho, co se vznáší nad skutečností a proti čemu stojí pozitivní věda. Filosofie podle tohoto názoru nemá žádného pravého vědění, jejím oborem jsou nejvýše otázky, které se nestaly zralými pro skutečné vědění.“<sup>5</sup>* Takovýto výklad filosofie, říká Jan Patočka, má svůj základ v pozitivismu.

Pro pozitivismus tedy není dostačující obor filosofie a z toho důvodu se pozitivismu jeví jako neužitečná. Užitečné je naopak vědění, které má praktický význam a jeho veškerá hodnota spočívá v aplikaci konkrétních poznatků. Tyto poznatky pak slouží k dosažení nějakého vytčeného cíle. *„Přirozený člověk tak žije v okruhu určitých stabilních, přirozených cílů. Cíle jsou dány životem samým, přirozeným a společenským. Sám se po nich neptá, většinou ani neví, že cíle má a jaké jsou.“<sup>6</sup>* Takovýto způsob života je pro prožívajícího člověka smysluplný a je založen na určité jistotě, kterou čerpá právě ze stability cílů. Může se však

<sup>4</sup> Srov. Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 363.

<sup>5</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 364.

<sup>6</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 367.

stát, že v určitém okamžiku nastane cosi, co zásadním způsobem otřese právě onou „zdánlivou“ jistotou a člověku se ukáže tento jeho každodenní život v úplně jiném světle. *„Prolomení se odehrává v různých sférách. Je to jednou životní krize, která nás nutí projít nejbolestnějšími výkyvy našeho žití, jednou naopak netušená výše životních možností, jež se otvírá třeba uchvácením krásou či prožitím, zachycením ideje vědění, jak se to odehrává právě ve filosofii.“*<sup>7</sup> Člověku, který filosofuje pak není lhostejné to, jak se jeho život odehrává, abychom tak řekli, není mu lhostejné to, jak „je“, nýbrž přebírá zodpovědnost za bytí své i společnosti právě tím, že se zajímá o cíle, které si klade a o kterých uvažuje. *„Filosofie tedy tkví ve schopnosti člověka pochopit celek skutečnosti, je to vytěžení naší možnosti pochopit celek skutečnosti. Tím nemyslíme, že člověk dosáhl již adekvátního pochopení této skutečnosti. Právě v procesu dějin filosofie se tato schopnost teprve krystalizuje, vytváří samu sebe, kritizuje a zdokonaluje se, ale vždycky již od začátku tuto stránku lidského ducha charakterizuje snaha po pochopení celku, snaha nalézt klíč ke všem jeho komnatám, a tak filosofie je schopností patrně omezenou, ale přece schopností ovládnout celkově sebe i svět, a to ryze duševně. To pak znamená v subjektivním pohledu: filosofie je schopnost uvažovat, zachycovat to, co celku života dominuje, co mu dává smysl. Pedagogika jako nauka o výchově má však vždycky za předpoklad určitou ideu smyslu života. To zde můžeme prostě předpokládat jako samozřejmost.“*<sup>8</sup> *„Výchova a pedagogika tedy spočívá na jisté ideji smyslu života, kterou se zabývá filosofie. Vztah výchovy a filosofie je dán kompetentností filosofie, uvažovat o ideách a tím pádem analyzovat předpoklady, na kterých pedagogika stojí.“*<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 367.

<sup>8</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 372

<sup>9</sup> Srov. Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 372.

Výchova jako péče o duši

### 3. Uvedení do problematiky fenomenologického zkoumání

#### 3.1. Základní fenomenologické pojmy (SMYSL, VÝZNAM, EPOCHÉ, DASEIN, SVĚT, TRANSCENDENTÁLNÍ SUBJEKTIVITA)

V první části tohoto oddílu si v následujících kapitolách postupně představíme základní východiska této diplomové práce. Začneme objasněním světa jako fenoménu a principu, jež nám umožňuje světu rozumět. Dále si ujasníme nezbytný metodologický postup, jež nám vůbec umožní nazírat na svět jako na fenomén. Postupně se nám ukáže potřeba objasnit a terminologicky podchytit to, v čem budeme nadále spatřovat způsob bytí člověka. V dalších kapitolách se pak budeme věnovat problematice pobývání ve světě a problematice subjektivity.

##### 3.1.1. Svět jako horizont smyslu a problematika perspektivity vnímání

###### 3.1.1.1. Smysl

Pokusíme se v tomto oddílu objasnit co míníme tím, když hovoříme o světě jako o horizontu smyslu a čím je dáno, že světu vůbec rozumíme.

Ve fenomenologicko–hermeneutické tradici hovoříme o světě jako o horizontu smyslu. Svět tedy, pro účely fenomenologického zkoumání, není jakýmsi souborem neživých a živých předmětů, či funkčních vztahů mezi nimi. Při jisté zdrženlivosti se nám svět ukazuje jako „prostor“, v němž se na základě zaměřenosti svého vědomí setkáváme s jevy, resp. jevovými aspekty jako konstituenty nějakého celku. O této problematice budeme hovořit zevrubněji

v dalším oddílu a pro tento výklad snad postačí prostě konstatovat, že svět a jeho komponenty se naší vědomé aktivitě dávají a současně určují, jak mají být vnímány.

Jakým způsobem k tomuto setkávání dochází? Každá lidská bytost obdařená vědomím prožívá svůj život ve světě. Svět je tedy jakýmsi domovem, v němž je prožívající lidská bytost zabydlena a v němž se setkává s jeho jednotlivými komponenty. Svět je tu tedy pro prožívající vědomí otevřen, je mu nakloněn jistou perspektivou, ba dokonce si žádá být vnímán. Prožívající vědomí v nekonečném množství svých projevů – jednotlivých aktů, na tuto žádost odpovídá svou zaměřeností – intencionalitou. Skutečnost, že nelze jinak, než být ve světě, který se otevírá v možnostech, vede Martina Heideggera ke specifikaci *jsoucna*, kterému je právě svět nastaven. O tomto *jsoucnu* hovoří jako o „bytí tu“ – *Dasein*. Jan Patočka tento zvláštní typ *jsoucna*, jímž jsem já sám vždy v té které možnosti svého bytí, překládá do češtiny jako *pobyt*. Tohoto překladu využijeme v našem dalším výkladu.

Alespoň náznakově a zjednodušeně jsme si pro tento okamžik odlišili dva póly. *Pobyt* jakožto zaměřené vědomé prožívání a svět jakožto prostor, do něhož tato zaměřenost směřuje. Jaký je vztah mezi těmito póly můžeme sledovat společně s Martinem Heideggerem. *„Výraz „bytí ve světě“ jako sdružené pojmenování poukazuje na to, že je jím míněn jednotný fenomén. Tento primární fenomén je třeba vidět jako celek. Jeho neredukovatelnost na součásti, z nichž by jej bylo možno složit, nevylučuje však rozčlenění jeho skladby v několik konstitutivních strukturní momentů.“*<sup>10</sup> Podle Heideggera tedy „bytí tu“ a svět tvoří jakousi jednotu, jednotný fenomén. Tato jednota je ale vnitřně diferencovaná, přičemž tato difference je dána charakterem *jsoucna*. *„Není tomu tak, že by zde byla dvě jsoucna, z nichž jedno se nazývá „pobyt“ a druhé „svět“, která by se vyskytovala „vedle sebe““*<sup>11</sup> Martin Heidegger tímto naznačuje, že *pobyt* a svět k sobě nějakým způsobem patří. Jsou to sice dva odlišné póly,

<sup>10</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 73.

<sup>11</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 73.

keré zdánlivě stojí vedle sebe, ale je mezi nimi vztah určité soupatřičnosti. Ta je dána jednak charakterem světa, jehož jevové aspekty se nabízejí našemu vnímání, ale také naší praktickou aktivitou, v níž vstupujeme se světem v kontakt. Svět pak nelze interpretovat jako nekonečný, nýbrž je jen nekonečné množství forem, v nichž se nám ukazuje, řekněme s Husserlem – dává k nazírání. Analýzu charakteru tohoto „ukazování se“ si probereme v kapitole 1.1.3.1, pro výklad smyslu a významu budiž nám východiskem naše vymezení světa jako fenoménu, který můžeme poznat, kterému můžeme rozumět a který s námi vstupuje do kontaktu a pokusme se teď soustředit na otázku, jak je vlastně možné, že světu rozumíme? Uvedli jsme si již výše, že svět je nám otevřen, resp. konkrétněji, že svět se nám otevírá v možnostech. My jakožto bytosti prožívající své bytí jsme podobně otevřeni světu. Svět si odemykáme tím, že na něj patříme, že k němu zaměřujeme svoji pozornost. Naše vnímání je tedy vždy intencionální. Svět se nám v naší vědomé, zaměřené aktivitě jeví v mnohosti svých aspektů. Tato mnohost je dána jednak naším úhlem pohledu (perspektivou), resp. naším momentálním místem (okamžikem), v němž svět nazíráme a jednak odstíněným aspektem věci samotné, tedy způsobem, jak chce být přijata do vědomí. Nasnadě je tedy otázka, jak je možné, za předpokladu, že na svět nikdy nemůžeme nazírat jako na plně odkrytou „hotovost“, světu vůbec rozumět? Jak je možné, že pro nás svět není jen souborem různě odstíněných aspektů věcí, které se různým způsobem, v různých perspektivách, avšak s určitým nárokem ukazují? Možné to je díky aktivitě našeho vědomí. To totiž má imanentní schopnost, a můžeme snad říci potřebu, propojovat (syntetizovat) jednotlivé jevové aspekty věci. Ty nás svým odkrýváním současně směřují k čemusi, čeho jsou součástí, do čeho zapadají. Toto směřování jevovými odstíněními věcí a potřeba aktivního vědomí rozumět věcem v jejich souvislosti, se děje na půdě smyslu. Smysl lze v této souvislosti tedy interpretovat jako určitý směrodatný ukazatel, díky němuž jsme schopni se orientovat ve světě. Vzhledem k tomu, že člověk může

být, resp. „smysluplně“ existovat, pouze za předpokladu jisté možnosti orientace v prostoru, do něhož je umístěn, je smysl jakožto jednota mnohosti výjimečně důležitým existenciálem. Lidské prožívání je ale už ze své podstaty jakousi neustálou aktivitou, která v každém okamžiku prohledává hýletický proud beztvarych vzruchů, jež přicházejí do vědomí, kde se jednotlivé akty syntetizují dle toho, co jim je společné. Dostávají určitý tvar (formu). Člověk tedy není do světa uložen jako věc, není tak že by byl umístěn např. do středu světa a tam by po dobu celého svého bytí setrval, nýbrž on existuje – vystává do světa ve svém bytí, aktivně vstupuje do kontaktu se světem, resp. s možnostmi světa, v nichž se zařizuje, do nichž se rozvrhuje. Smysl je tedy způsob, jak se nabízí vnitřní horizont nějaké věci, což mi umožňuje porozumět tomuto způsobu pohybem v horizontu. Smysl mi uděluje věc v tom, jak chce být dána a jak odkazuje k ostatním věcem. Předpokladem k jejímu poznání a porozumění je zkušenost. Vztah zkušenosti a způsobu ukazování se věci můžeme na závěr našeho výkladu smyslu shrnout společně s Edmundem Husserlem takto: *„Předmět vědomí ve své identitě se sebou samým v průběhu proudícího zážitku nepřichází do vědomí zvenčí, nýbrž je v něm uzavřen přímo jako smysl, a to jako intencionální výkon syntézy vědomí.“*<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Husserl, E. Karteziánské meditace. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 43-44.



### 3.1.1.2. Význam

Pro objasnění pojmu význam vyjdeme z myšlenek „meditujícího“ Edmunda Husserla, který v § 5 svých Karteziánských meditací hovoří takto: *„Při plynulosti, mnohoznačnosti obecné řeči a příliš velké její nenáročnosti co do úplnosti výrazu, je třeba – a to dokonce i tam, kde se užívá jejích výrazových prostředků – nového zdůvodnění významů původní orientací ve vědecky získaných nazřeních a je třeba rovněž fixovat tato nazření v těchto významech.“*<sup>13</sup>

Edmund Husserl tímto svým nárokem po novém zdůvodnění významů poukazuje k tomu, že pojem význam se nějak váže k pojmu výraz. Ten se nám stává prostředkem k zachycení významu. Můžeme tedy říci, že: *„Pro Husserla je význam rezervován pro obsah ideálního smyslu verbálního výrazu, zatímco pojem smysl zahrnuje veškerou noematickou vrstvu včetně její non-výrazové složky.“*<sup>14</sup> Velmi zjednodušeně je možné interpretovat předchozí větu tak, že nekonečná a nevyčerpatelná mnohost veškerých jevových odstínů v nichž se nám ukazuje svět, je zachycována, pojmenovávána, označována patřičnými výrazy, které mají svůj význam. Jednotlivým výrazům rozumíme díky rozumění kontextu, z něhož vystupují a v němž na sebe vzájemně odkazují. Výrazy tedy zachycují to, co se nám dává v přirozené zkušenosti, ale zdaleka tuto zkušenost plně neobsáhnou. Proto je třeba nahlížet význam jako směrodatný úběžník pro porozumění jednotlivým verbálním vyjádřením, tedy jako porozumění světu v určitém logickém řádu. Význam je tedy součástí něčeho vyššího, součástí smyslu, který podobným způsobem jako význam umožňuje rozumět světu, ale ve vyšším řádu. *„Jakkoli Husserl ne vždy zcela přísně rozlišoval pojmy „smyslu“ a „významu“, přece jen lze konstatovat, že Husserl ponechával pojmu „smysl“ záměrně širší, řekněme noematický rozsah, a důsledně jej odlišoval od užšího, logického pojmu „smyslu“, který označoval „význam“ a*

<sup>13</sup> Husserl, E. Karteziánské meditace. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. s. 18.

<sup>14</sup> Pelcová, N. Wilhelm Dilthey Základy filosofie prožitku. Praha: Křeace, 2000. s. 48.

*který mohl být spojován jen s prostředky, jimiž je původní (noematický) smysl nějak vyjadřován. Teprve nějaký výraz, který uchopí původní smysl, může mít logický či sémantický význam. Lze tedy stručně říci: logický význam je vázán na jazykové vyjádření noematického smyslu. Vyjadřování uděluje původnímu noematickému korelátu „pojmovou ražbu“, ale jeho smysl tím nezřizuje. Výraz je pozoruhodnou formou, která se může přizpůsobovat jakémukoliv „smyslu“ (noematickému „jádro“) a která jej pozvedá do oblasti „logu“, do oblasti pojmovosti, a tudíž „obecnosti“. Pro Husserla je proto jazykový smysl až „smyslem smyslu“, je smyslem druhého stupně, který ve srovnání s uchopujícím či vjemovým smyslem vykazuje zřetelné rysy abstraktivního ozvláštnění. Husserl v této souvislosti umí hovořit o „významovém noematu“ a obdobně, jako je noema obecně „to viděné“ ve vizuálním aktu, či „to slyšené“ v aktu sluchovém, je i tady možno říci, že noema řečového aktu je „to řečené“, korelát nějakého soudu. Jazykové významy jsou tedy specifickým logickým médiem, v němž lze nějaký noematický smysl objektivovat.“<sup>15</sup>*

---

<sup>15</sup> Blecha, I. Proměny fenomenologie. Praha: Triton, 2007. s. 124.

### 3.1.2. EPOCHÉ jakožto základní předpoklad nazírání světa jako fenoménu

Zdrojem poznání je každý originálně se dávající názor. My jakožto prožívající bytosti vstupujeme do vztahu se světem tak, že naše vědomé (poznávací) akty vybírají z proudu nejrůznějších daností, jež námi protékají, a nějakým způsobem s nimi pracují. Pro fenomenologa pak není věc jako určitý fakt již nějak reflektovaný a již nějak definitoricky zachycený, nýbrž věc a celý svět je pro účely jeho zkoumání „pouhým“ fenoménem. Fenomenolog si tedy otevírá svět jakožto horizont nejrůznějších možností věcí jak být a tím pádem i sama sebe jakožto soubor nejrůznějších možností, v nichž se setkává se světem. Je tedy patrné, že na svět a objekty v něm jsou, a tím pádem i na sebe, pohlíží jinak. Nepouští se do zkoumání jakéhosi fantazijního světa s jeho nejrůznějšími fantazijními atributy s cílem odhalit cosi šokujícího, nýbrž pokorně se dívá na reálný svět a věci v něm tak, jak se mu ukazují. Tím, že věci pouze pozoruje tak, jak se samy chtějí ukázat a současně přitom nazírá své prožívání, se snad posunuje blíže k možnosti poznat to, jaké věci skutečně jsou.

Takovýto způsob nazírání na svět vyžaduje určitý odstup, zdrženlivost v úsudku, epoché. Je to nárok uzávorkování „generální teze světa“. Na průběh a účel této redukce se podívejme spolu s Husserlem: *„Fenomenologická redukce znamená: všechno transcendentní (co není imanentně dáno) je třeba opatřit indexem neplatnosti, tj. jeho existence, jeho platnost jako taková se nesmí předpokládat, anebo nanejvýš jen jako fenomén platnosti. Disponovat všemi vědami, např. veškerou psychologií, veškerou přírodovědou, mohu jen jako fenomény, tedy nikoli jako systémy platných pravd, jichž používám jako premisy, dokonce ani jako hypotézami, které předpokládám. Avšak vlastním smyslem principu je trvalá výzva zůstat u věcí, o něž zde v kritice poznání běží, a nesměšovat problémy, jež jsou zde otevřené, s problémy docela jinými. Vyjasňování možnosti poznání je něco,*

*co nelze nalézt postupy objektivní vědy. Přivést poznání k evidentní samodanosti a chtít v ní spatřit podstatu tohoto výkonu neznamená dedukovat, indukovat, vypočítávat atd., neznamená to důvodně odvozovat z věcí, které jsou dané anebo jako dané platí, věci nové.*<sup>16</sup> Edmund Husserl ve výše zmíněné citaci upozorňuje na důsledek přesvědčení o noetickém primátu subjektu a z něho plynoucích způsobů poznání a snaží se metodicky založit nový způsob zkoumání světa. Tomu musí nutně předcházet dočasné „uzávorkování“ platnosti veškerých tezí (metod vědy), které vyrostly z nějakého jednotného podkladu právě za účelem jeho prozkoumání.

### 3.1.3. Transcendentální subjektivita versus Dasein

V předcházející kapitole jsme si společně s Edmundem Husserlem ozřejmili význam redukce všeho transcendentního. Tento metodologický krok, který jsme interpretovali také jako uzavorkování generální teze světa, nám otevřel prostor pro fenomenologické zkoumání. Je tedy patrné, že fenomenologické zkoumání nemůže vycházet z poznatků exaktních věd, neboť tyto veškeré poznatky jsme vyřadili z platnosti, nýbrž východiskem pro fenomenologa musí být poznání, v němž platnost věci vychází z prožitku vlastního já, tedy aktu vědomí, v němž je obsažen současně i objekt poznání. A protože prožitky vědomí jsou vždy prožitky mého vědomí, nemůžou být tedy mě jaksi vnější, nýbrž jsou mi bytostně vlastní – „*imanentní*“<sup>17</sup>. Provedením redukce si pak otevíráme prostor, ve kterém si klademe před oči akt vědomí, jinak řečeno své já zainteresované na světě, a jako takové jej sledujeme. „*Nazveme-li to já, jež v přirozené zkušenosti a ostatním prožívání klade své předměty do světa, já zainteresovaným na světě, pak spočívá fenomenologicky změněný a stále tak podržovaný postoj v tom, že dochází k rozštěpení já, v němž se nad naivně zainteresované já staví já fenomenologické*

<sup>16</sup> Husserl, E. Idea fenomenologie. Praha: Oikoymenth, 2001. s. 18.

<sup>17</sup> Husserl, E. Idea fenomenologie. Praha: Oikoymenth, 2001. s.17.

*jako nezainteresovaný divák.*<sup>18</sup> Fenomenolog, který se prostřednictvím redukce uschopní k možnosti nazírání světa jako fenoménu, tedy provádí jakousi reflexi vnější zkušenosti a současně sleduje, jak toto vnímání probíhá. *„V tomto novém postoji teprve vidím, že svět jako celek, a tak vůbec všechno přirozené bytí je pro mne pouze tak, že pro mne platí spolu se svým smyslem, jako cogitatum mých střídajících se a v tomto střídání navzájem spojených cogitationes a podržuji je v platnosti jenom jako takové. Podle toho mám já, transcendentální fenomenolog, za téma svých univerzálních deskriptivních zjištění, jednotlivě a také v univerzálních souborech, předměty výlučně jako intencionální koreláty příslušných způsobů vědomí.*<sup>19</sup>

### 3.1.3.1. Noeticko–noematická struktura zkušenosti

V předcházející kapitole jsme si objasnili základní metodologický postup, kterého musí fenomenolog užít v případě, že chce svět prozkoumat v jeho samodanosti. Tento postup se vyznačuje dočasným uzávorkováním veškerých tezí světa a jeho účelem je založit nový počátek z něhož teprve může vzejít nová teorie poznání. Tato teorie poznání je založena na nezúčastněném, nezainteresovaném nazírání a popisování prožívajícího já, které veškeré jevové aspekty vnějšího světa podržuje jako své obsahy. *„V nich probíhá celý můj „světový“ život bez ohledu na to, kam míří můj život vědeckého zkoumání a odůvodňování. Do žádného jiného světa se nemohu vžívat, pronikat zkušeností, vmýšlet se, pronikat hodnocením a jednáním než do takového, který má smysl a platnost ve mně a ze mne sama.*<sup>20</sup> Tím je tedy vykázána problematika světa, jehož jednotícím principem je zkušenost. „Čistá“ zkušenost, k níž dospíváme prostřednictvím transcendentální redukce je sférou, v níž se prokazují apriorní struktury věcí i aktů, jimiž je držíme. Nezainteresované

<sup>18</sup> Husserl, E. Karteziánské meditace. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas, 1993. s. 37.

<sup>19</sup> Husserl, E. Karteziánské meditace. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas, 1993. s. 39.

<sup>20</sup> Husserl, E. Karteziánské meditace. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas, 1993. s. 24.

(transcendentální) já tedy odkrývá a popisuje ono prožívající já. A jelikož prožívat (vnímat) lze vždy pouze něco, je patrné, že nelze myslet prožívání bez nějakého svého obsahu. Můžeme tedy říci, že naše vnitřní prožívání má intencionální povahu. *„Akt vnímání má tedy svou průběhovou a námi prožívanou stránku, ale to, co drží jako „vejmuté“ (jev věci jako fenomén), se prosazuje navzdory tomuto průběhu a jím napříč. Tak dospíváme k zajímavému zjištění: jevy nějaké věci jsou drženy uvnitř aktů našeho vnímání jako fenomény, tj. jsou těmto aktům imanentní, ale přece tak, že se v nich nerozplývají, že si zachovávají svou nezávislost na proceduře vnímání.“*<sup>21</sup> Lze tedy vyvodit, že pokud má mít naše fenomenologické zkoumání nějaký smysl, musíme věci nazírat tak, jak se nám dávají skrze to, v čem se nám dávají. Edmund Husserl tedy rozlišuje dva směry popisu, jimiž se fenomenologické zkoumání ubírá. *„Na jedné straně deskripce intencionálního předmětu jako takového, týkající se určení, jež jsou v příslušných způsobech vědomí o něm míněna a míněna v příslušných modech vystupujících v zaměření pohledu na ně (tak v modech bytí jako jsoucí jistě, v možnosti nebo domněle atd. nebo v subjektivně časových modech: jsoucí přítomně, minule, budoucně). Toto deskriptivní zaměření se nazývá noematické. Proti němu stojí noetické. Týká se způsobů samotného cogito, způsobů vědomí např. vnímání, vzpomínky, retence s modálními rozdíly, jež jsou jim vlastní, jako jsou rozdíly v jasnosti a zřetelnosti.“*<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Blecha, I. Proměny fenomenologie. Praha: Triton, 2007. s. 97.

<sup>22</sup> Husserl, E. Karteziánské meditace. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas, 1993. s. 38.

### 3.1.3.2. Problematika zdrženlivosti transcendentálního subjektu

V předcházejících kapitolách jsme se s Edmundem Husserlem snažili nalézt základ, z něhož by bylo možné vyjít při interpretaci bytí světa. Tímto základem se pro nás stala zkušenost, v níž se určitým způsobem konstituuje bytí světa a jejímž prozkoumáním se nám otevírá možnost nahlédnout svět a věci v tom, jak se nám samy dávají. Důležitým předpokladem takového odkrývání danosti věcí byl postoj nezainteresovaného diváka, který prost veškerých předsudků si „představí“ své prožívající já, přičemž svět ponechává v platnosti pouze jako korelát aktivních, zaměřených noetických aktů. Takový nezainteresovaný divák (reflektující já) tedy sleduje a popisuje na jedné straně prožívání jakožto intencionální pnutí, v němž se zážitky skrze noetické akty dožadují toho, co potřebují držet a na druhé straně zkoumá to, co je drženo jednotlivými noetickými akty, ale co si ponechává svou transcendenci vůči všem průběhovým momentům. Protože ale noetický akt ve své intenci neumí držet jen holé vzruchy – tedy jen neuspořádaný proud daností, musí těmito vzruchům (prázdným podnětům zvnějšku) propůjčit „pro účely svého vnímání“ nějaký smysl, nějakou poznávací hodnotu. Fenomén jakožto jádro (noema) noetického aktu tedy není jen to dané, ale to již určitým způsobem uchopené, rozpoznané. Protože ale, jak jsme si ozřejmili výše, noetický akt není schopen podržovat to, co se dává jako beztvaré a jako takové nesmyslné, musí to být právě podoba uchopovaného předmětu, která vtiskuje noetickému aktu schopnost uchopit jej určitým způsobem. Předmětný smysl (noematické jádro) je pak vlastně jakýmsi jednotícím úběžníkem, který umožňuje, aby nějaký moment noematu v různých způsobech svého uchopení procházel jako stále stejný odkaz na tutéž věc.

Martin Heidegger se ve své existenciální analytice pobytu rovněž snaží odkrýt bytí světa a věcí, s nimiž je pobytu možno se ve světě setkat. Toto odkrývání bytí světa, podobně jako Edmund

Husserl, provádí tak, že analyzuje bytí jsoucna, které ve světě pobývá a z něho se také snaží vysvětlit bytí všeho jsoucího. Zatímco ale Edmund Husserl volí pro své zkoumání cestu nezainteresovaného pozorování (nahlížení) světa, Martin Heidegger předpokládá, že svět lze vykládat pouze z pozice již nějak zainteresované na bytí světa, tedy analyzuje pobyt jakožto jsoucno, kterému není lhostejné jak jest, tedy které se vyznačuje starostí o své bytí. Pobyt má tedy zájem o své bytí a tím se zejména odlišuje od ostatních jsoucen, jejichž způsob bytí označuje titulem výskyt. Pobyt je vržen do světa a v něm se také rozvrhuje. To ovšem předpokládá, že pobyt je vždy již nějak naladěný a že světu vždy již nějak rozumí. Věci, s nimiž se ve svém bytí setkává pro něj tak mají nějaký význam a rozumí jim díky aktivitě, kterou je s nimi možno vykonávat. Takovéto věci jsou pro pobyt určitým nástrojem k odkrytí struktury světa, jehož jsou součástí. Způsob bytí těchto jsoucen označuje jako příručnost. Analytice pobytu se budeme následně věnovat, již teď ale můžeme říci, že je jistý rozdíl mezi Husserlovým nezainteresovaným divákem (transcendentálním já) a Heideggerovým pobytem a to zejména v charakteru bytí.



### 3.1.4. Prožívání smyslu světa jakožto prostoru pro bytí

Pro Jana Patočku je smysl tím, v čem je dána, ale čím je současně přesahována věc. Tak již dopředu nějak víme o smyslu věcí: „*Už tenkrát, když si člověk začíná uvědomovat svoje okolí, svět, nevidí snad věci jenom jako určité smyslové danosti, jako soubory barev, zvuků atd., nýbrž vidí je ze stanoviska svých možností, toho, co je mu samým životem otevřeno, a v důsledku toho vidí je jako něco majícího smysl, jako něco účelného.*“<sup>23</sup>

Věci se nám tedy ukazují tak, že mají smysl. Tento smysl je něčím, co nám věci odhaluje v jejich bytí, tedy tím, díky čemu věcem rozumíme. Nyní však vyvstává otázka, kdo jsme to my, či lépe, co je charakteristické pro aktivitu, jež má možnost rozumět věcem skrze horizont, v němž se k ní věci vztahují. Jan Patočka odpovídá člověk. Toto vymezení je však poněkud problematické a to zejména co do širší konotací, které v sobě pojem člověk podržuje. Budeme tedy muset redukovat množství těchto konotací a vztáhnout je k pojmu pobyt. Pobyt je specifickým typem jsoucnosti, na němž se nám smysl ukazuje. Je to určitý způsob, jak my jsme. Bytí tohoto jsoucnosti je vždy svérázným bytím každého z nás. Toto jsoucnosti nelze tedy charakterizovat substantiálně, tedy jako něco, co je hotové, co lze zachytit nalezením určitých zákonitostí, které jsou vždy platné, nýbrž je třeba na něj pohlížet jako na něco, co je v neustálém pohybu, co se neustále vyvíjí a co se ve svém bytí rozvrhuje. Podstata pobytu je tedy ek-statická, pobyt existuje. Pobyt ve svém bytí rozumí sobě a rozumí i věcem, které jej obklopují. Sobě rozumí ze svého bytí, tj. z toho, jak jest, věcem rozumí z toho, jak ony jsou, tj. v jakém referenčním rámci se mu ukazují. Věci se pobytu dávají všanc jako smysluplné. Pobyt je tedy dopředu uschopněn rozumět věcem i světu skrze rozumění jejich smyslu. Mají-li věci smysl, či v nižší rovině logický význam, mají ho vždy pro toho, komu je dána schopnost jim rozumět. To jsoucnosti, které ve svém bytí věcem rozumí, musí mít nutně také nějaký smysl, už jenom proto, že je, že žije, že prožívá. „*Naše*

<sup>23</sup> Patočka, J. *Péče o duši I*. Praha: Oikoyomenh, 1996. s. 375.

*prožívání především má smysl.*<sup>24</sup> Svět a život se nám, našemu prožívání, ukazuje v horizontu smyslu. Toto prožívání, participování na životě, světě, je již ze své podstaty jakousi aktivitou. Prožívání a tedy ten, kdo prožívá je jakýmsi dynamickým prvkem, který je tak, že je v pohybu. Svět je pak strukturou, propletencem smyslů, který se v bytí pobytu otevírá.

---

<sup>24</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 375.

### 3.2. Základní východiska existenciální analytiky bytí

#### 3.2.1. Vymezení pojmu DASEIN jakožto výchozí zkušenosti se specifickým způsobem bytí

Pojem DASEIN zavádí Martin Heidegger, aby se pokusil zodpovědět odvěkou ontologickou otázkou po charakteru bytí. Analýza pobytu se mu stává východiskem pro uchopení bytí v jeho celistvosti. Martin Heidegger uvádí v § 2. svého svazku *Bytí a čas* předběžné určení pobytu takto: „*Má-li být otázka po bytí výslovně položena a má-li být vypracována v plné průhlednosti sebe samé, pak je třeba explikovat způsob pohlížení na bytí, způsob porozumění a pojmového uchopení smyslu, je třeba připravit možnost správné volby exemplárního jsoucna a vypracovat původní druh přístupu k tomuto jsoucnu. Pohlížení na ..., porozumění a pojmové uchopení něčeho, volba a přístup k ... jsou konstitutivní složky chování, jímž je tážení, a jsou tedy samy mody bytí určitého jsoucna, totiž toho jsoucna, kterým my, tazatelé, vždy sami jsme. Vypracovat otázku po bytí tudíž znamená: učinit průhledným jisté jsoucno – totiž to, které se táže – v jeho bytí. Kladení této otázky je jakožto modus bytí jistého jsoucna samo bytostně určeno tím, po čem se ptá – totiž bytím.*“<sup>25</sup>

V § 4. *Bytí a času* vymezení pobytu dochází detailnějšího určení. „*Pobyt je jsoucno, o kterém nelze říci, že se mezi jiným jsoucnem jen vyskytuje. Toto jsoucno se onticky vyznačuje spíše tím, že mu v jeho bytí o toto bytí samo jde. K této bytostné skladbě pobytu pak ale patří, že má ve svém bytí k tomuto bytí bytostný vztah. A to zase znamená, že si pobyt nějakým způsobem a nějak výslovně ve svém bytí rozumí. Tomuto jsoucnu je vlastní, že skrze jeho bytí a spolu s ním je mu odemčeno bytí samo. Porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu... Ono bytí samo, k němuž se pobyt může tak či onak vztahovat a k němuž se vždy tak či onak vztahuje, nazýváme existence...*“

<sup>25</sup> Heidegger, M. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 22-23.

*Pobyt rozumí sobě samému vždy ze své existence, z jisté možnosti sebe sama, jak sebou samým být, či sebou samým nebýt.*<sup>26</sup>

Z toho, co jsme výše zmíněnou citací mínili, bychom zde chtěli vypreparovat určité milníky, které nám osvětlí další směr myšlenek. Je tedy patrné, že pobyt je specifickým typem jsoucna, které se odlišuje od ostatních jsoucen zejména tím, že mu jde o jeho bytí. O bytí jde tomuto jsoucnu tak, že se na něj neustále dotazuje. *„Každé tázání je hledání. Každé hledání je předběžně vedeno tím, co hledá. Tázání je poznávající hledání jsoucna, co se týče toho, že a jak je. Poznávající hledání se může stát „prohledáváním“ (zkoumáním), totiž odhalujícím určováním toho, po čem se ptáme.*<sup>27</sup> Současně je patrné, že pobyt jakožto specifické jsoucno je jinak, než jsoucno ontické. Pro Heideggera má vymezení pobytu jakožto aktivity, která má starost o své bytí – ježto je jeho opatrovatelem, sousedem, důležitý význam pro založení jeho fundamentální ontologie. Proto této otázce věnuje náležitou pozornost. *„Poukazuje na to, že k odhalení toho, co pobyt jakožto jsoucno jest, nesmí být konstruktivně dogmaticky aplikována žádná libovolná idea bytí či skutečnosti, byť jakkoliv „samozřejmá“, žádná z kategorií takovou ideou předznamenanych nesmí být pobytu ontologicky neprohlédnutě vnucena. Způsob přístupu a výkladu musí být volen spíše tak, aby se toto jsoucno mohlo samo o sobě samo od sebe ukázat. A má se ukázat v tom, jak především a většinou jest, totiž ve své průměrné každodennosti. Na té mají být vyzdviženy nikoliv libovolné a náhodné, nýbrž bytostné struktury, které se v každém způsobu bytí faktického pobytu prosazují jako bytostně určující.*<sup>28</sup>

Pobyt jakožto jsoucno, kterému jde o jeho vlastní bytí se odehrává v prožívání. Dle Jana Patočky: *„Prožívání především má smysl. Mluvíme o zážitcích významných a bezvýznamných. Mluvíme o zážitcích, které takřka můžeme přejít, které jsou úplně*

---

<sup>26</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikymenh, 1996. s. 27-28.

<sup>27</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikymenh, 1996. s. 20.

<sup>28</sup> Srov. Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikymenh, 1996. s. 33-34.

*obyčejné a každodenní, a zážitcích, které nemají takového rázu obvyklosti, lhostejnosti.*<sup>29</sup> Člověk je tedy tak, že prožívá život. Díky tomu se mu svět ukazuje jako smysluplný.

Na tomto místě bude třeba předběžně pojednat problematiku světa jakožto otevírajícího se horizontu možností, do nichž je pobyt vržen a v nichž se rozvrhuje. Budeme proto muset podat základní náčrt vztahu pobytu a světa.

### 3.2.2. Bytí ve světě a problematika přirozeného světa

V této pasáži nám půjde o to objasnit prožívání (participaci) smyslu světa, jakožto horizontu, který se pobytu otevírá, resp. jemuž je pobyt otevřen, a rozčleníme si také jsoucna jsoucí ve světě dle způsobu jejich bytí. Na úvod je ale třeba provést podstatné ujasnění dosavadního výkladu světa. Svět je v souladu s cílem této práce pojímán fenomenologicky. Doposud jsme hovořili o světě jakožto konsistentním celku, který se nám ukazuje jako protkaný smyslem, jakožto pořádacím principem, díky němuž vůbec můžeme rozumět světu jako celku i sobě samému. Vstupní branou do takto reflektovaného světa byla epoché. Museli jsme, v souladu s požadavkem Edmunda Husserla, provést sami v sobě transcendentální redukci, již jsme uzávorkovali a tak dočasně vyřadili z provozu generální tezi světa. Tím jsme uskutečnili obrat od dosavadní zkušenosti, konstituující se z poznatků vědy, ke zkušenosti vyčištěné naší zdrženlivostí a odstupem. Tím jsme docílili čistého, vlastního a neovlivněného já. Svět se nám pak otevřel jakožto horizont nejrozumnějších možností a nikoliv jako systém stabilních faktů a jejich vztahů – resp. zákonů. Je tedy patrné, že obraz světa není jednotný, pro naše účely snad minimálně dvojitý. Je to svět, jak nám jej představuje věda a je to svět náš, do něhož se rodíme a v němž žijeme. Tato dvoupólovost může způsobovat celou řadu nereflektovaných problémů. Zkoumání této problematiky založil již Edmund Husserl

---

<sup>29</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 375.

svým obratem k transcendentální subjektivitě a následně rozpracoval ve svých dílech Jan Patočka, především pak ve spisu, na jehož stránkách provádí filosofické zkoumání tzv. *přirozeného světa*.<sup>30</sup> „Moderní člověk nemá jednotný názor světa; žije ve dvojím světě, který pro něj vytváří moderní přírodověda, založená na zásadě matematické zákonitosti přírodní. Nejednota, která tím prostoupila celý náš život, je vlastním zdrojem duševní krize, kterou procházíme. Je pochopitelné, že se myslitelé pokoušeli často nějak ji překonat; toto překonání se však obvykle dělo tím způsobem, že se filosofové hleděli jednoho z obou těchto členů zbavit, převést logicky jeden na druhý, učinit – obvykle na podkladě kauzálních úvah – jeden z nich výsledkem a částí druhého. Tyto problémy jsou živé zejména v moderním pozitivismu, ale nebyly jím nikdy zcela nezaujatě postaveny a vyřešeny. Je však možno jiné řešení nežli to, jež postupuje cestou těchto alternativ, řešení, které zároveň vyhovuje modernímu způsobu dějinného chápání vší skutečnosti; řešení jež nepostupuje předvedením – redukcí – světa přirozeného na vědecký nebo naopak, nýbrž převedením obojího na něco třetího. Toto třetí nemůže být nic jiného než subjektivní činnost, která různým, ale v obou případech zákonitým, uspořádaným způsobem utváří obojí tento svět. Jednota, která stojí za krizí, nemůže být jednotou věcí, z nichž se svět skládá, nýbrž dynamickou jednotou činností, které duch vykonává.“<sup>31</sup>

Tímto výkladem bychom tedy měli připraveny základní parametry problematiky relativní nejednotnosti světa a její filosofické reflexe a nyní snad můžeme pokročit dále k interpretaci vztahu prožívajícího vědomí a světa.

Po transcendentálním obratu se nám v čisté zkušenosti (čistém nazírání) ukazuje svět jako horizont možností. Není to tedy svět kauzálních souvislostí, soubor nutných příčin a následků, nýbrž nazíráme na svět tak, jak se nám dává. A vzhledem k tomu, že

<sup>30</sup> Patočka, J. Přirozený svět jako filosofický problém. Praha: Československý spisovatel. 1992.

<sup>31</sup> Patočka, J. Přirozený svět jako filosofický problém. Praha: Československý spisovatel. 1992. s. 9.

se nespokojíme se světem jako s jednou provždy založeným a ověřeným faktem, jako konstruktem, který je upraven dle vzoru vypracované šablony, ale že naopak na svět pouze nazíráme a popisujeme jej, máme jistou možnost svět zahlédnout v jeho plné skutečnosti. Pak si snadněji můžeme povšimnout netušených detailů, které na sebe necháme uvědoměle působit a z nichž se svět v naší zkušenosti konstituuje. Je tedy patrné, že svět je konstituentem naší zkušenosti. S nitrosvětskými objekty se setkáváme v naší zkušenosti, lépe řečeno věci s nimiž se ve světě setkáváme se odrážejí v naší zkušenosti. *„Můžeme tedy konstatovat, že ke schopnostem našeho vědomí patří schopnost vhledu, nazření věcí a schopnost nechat věci na sebe působit, dovolit jim, aby mohly být uloženy do zkušenosti tak, jak samy jsou.“*<sup>32</sup> Jevové aspekty věcí, k nimž směřují, na něž se zaměřují naše akty vědomí, tedy v této podobě koreláty vědomí, k sobě vzájemně odkazují. Tím nám umožňují nazřít to, jak chtějí být uchopeny a pochopeny. Je to jakási konstrukce věcí z nich samých a tím pádem konstrukce světa v jeho smyslu. Nelze tedy myslet aktivní vědomí bez světa a svět bez aktivního vědomí. Stejně jako věc se nám ukazuje v nepřeborném množství svých jevových aspektů, tak i prožívání zaměřené do světa se ukazuje v různých možnostech. Proto musí každý fenomenolog vzít v úvahu jak obsahy vědomí (noema), tak také způsob prožívání (noese). Svět je tedy prostorem pro setkávání možností pobytu s možnostmi věcí.

---

<sup>32</sup> Srov. Kratochvíl, Z. Výchova, zřejmost, vědomí. Praha: Hermann & synové, 1995. s. 51.

### 3.2.3. Bytí ve světě a každodennost pobytu

*„Můžeme s Heideggerem shrnout, že pobyt je jsoucno, které se ve svém bytí vztahuje k tomuto bytí tak, že mu rozumí. Díky tomu můžeme o pobytu říci, že existuje.“<sup>33</sup>*

*„To znamená, že já vždy žiji svůj život v první osobě, že popis toho, kdo pro sebe jsem, nemůže být stejný jako popis jiných jsoucen. Nikdy sebe nežiji jako věc, proti které se mohu postavit a popisovat ji tak, že o ní říkám: ona je taková a taková... Bytí je tedy to, oč jsoucnu jde a na čem mu záleží. Jsoucna, která se tímto sebevztahem k vlastnímu bytí nevyznačují, se formálně označují titulem výskyt, neboť se pouze vyskytují, tzn. skýtají možnost se s nimi setkat, vztahovat se k nim a k jejich bytí.“<sup>34</sup>*

*„Takovému jsoucnu je jeho bytí „lhostejné“, přesněji řečeno ono „je“ tak, že mu jeho bytí nemůže být ani lhostejné, ani nelhostejné... Bytnost pobytu spočívá tedy v jeho existenci. Rysy, jež je na tomto jsoucnu možno vykázat, nejsou tudíž vyskytující se „vlastností“ nějakého tak a tak „vypadajícího“ jsoucna výskytového, nýbrž vždy ty které způsoby, jakými je tomuto jsoucnu možno být, a nejenom to. Veškeré „být něčím“ znamená u tohoto jsoucna primárně být... Vždy je již nějak rozhodnuto, jakým způsobem je vždy v tom kterém případě pobyt můj. Jsoucno, kterému jde v jeho bytí o toto bytí samo, vztahuje se ke svému bytí jako ke své nejvlastnější možnosti... Pobyt se tedy určuje jako jsoucno vždy z té které možnosti, kterou jest, a to znamená, které zároveň ve svém bytí nějak rozumí.“<sup>35</sup>* Tento formální způsob existence pobytu, tedy to, jak pobyt je, je možné sledovat pouze tak, jak se odhaluje v průměrné každodennosti. V modalitě každodennosti se člověk vztahuje ke světu jinak než jako k předmětu. Když jsme, jsme vždy ve světě – tedy nejsme bez světa a svět není bez nás. Svět jakožto celkovost není žádné

<sup>33</sup> Srov.Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 71.

<sup>34</sup> Srov.Michálek, J. Topologie výchovy. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 27-28.

<sup>35</sup> Srov.Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 59-61.



jsoucno, nýbrž to, z čeho si pobyt dává na srozuměnou, jak se může vztahovat ke jsoucňům.

### 3.2.3.1. Světskost světa, jeho dostatečnost a významnost

Jak jsme si již uvedli, v prostoru světa dochází k setkávání pobytu s ostatními nitrosvětskými jsoucny. Martin Heidegger chce ve své analytice pobytu odhalit způsob, kterým je toto setkávání umožněno. Vychází z toho, že bytí jsoucna v modu příručnosti je nějakým způsobem vázáno na svět. Tento svět jakožto společný základ všem nitrosvětským jsoucňům, jakožto prostor, z něhož jsoucna vystupují, se nám může ukázat přímo, v určitých způsobech zacházení s příručními jsoucny. Struktura příručního jsoucna je strukturou poukazů. To k čemu může příruční jsoucno sloužit a pro co je možné ho použít, předznamenává vždy možné konkrétno poukazu. Takové jsoucno je tedy odkryto tak, že jeho bytností je odkázanost k něčemu, že na něco stačí. Proto Martin Heidegger odhaluje charakter příručního jsoucna jako dostatečnost. *„Dostatečnost je bytí nitrosvětského jsoucna, k němuž je toto jsoucno vždy již prvotně uvolněno. Vždycky se to s ním jako se jsoucnem má tak, že na něco stačí. Tato dostatečnost je ontologické určení bytí tohoto jsoucna, nikoli ontická výpověď o jsoucnu... Celek dostatečnosti sám pak v posledku odkazuje na takové „k čemu“, u kterého již o žádnou dostatečnost nejde, které samo není příručním jsoucnem uvnitř nějakého světa, nýbrž které je jsoucnem, jehož bytí je určeno jako „bytí ve světě“, a světskost sama patří ke struktuře jeho bytí.“*<sup>36</sup> Tímto jsoucnem, k němuž příruční jsoucna odkazují je pobyt. *„Pobyt se vždy již od nějakého jsoucna „kvůli čemu“ odkazuje k tomu, „s čím“ na to vystačí, tzn. nechává vždy již, pokud jest, jsoucno vystupovat jako příruční. To, „v čem“ si pobyt předchůdně rozumí v modu sebeodkazování, je to, „do čeho“ nechává předchůdně vystupovat jsoucno. To, „v*

---

<sup>36</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 105-106.

*čem“ si toto sebeodkazování rozumí, jako to, „do čeho“ nechává vystupovat jsoucno ve způsobu bytí dostatečnosti, je fenomén světa.“<sup>37</sup>* Můžeme tedy krátce shrnout, že pobyt svému bytí rozumí ze vztahu k příručním jsoucnům tak, že podržuje vztahy v určité předchůdné odemčenosti. Celek vztahů, díky nimž je pobyt uschopněn rozumět světu nazývá Martin Heidegger významností. Významnost pak tvoří základní strukturu světa.

### 3.2.4. Spolubytí ve světě

V kapitolách o pobytu a způsobu jeho bytí jsme si odhalili určitý vztah pobytu a světa. Uvedli jsme, že pobyt ve své existenci vystupuje do světa a setkává se v něm s ostatními jsoucnými, která jsme si vymezili jako jsoucna příruční. Řekli jsme si, že charakterem jejich bytí je dostatečnost a významnost. V bytí pobytu se tedy setkáváme se jsoucnými, která nám svým charakterem umožňují odkrývat svět a také světu rozumět. Svět pak není prostorem, který je výhradně rezervován pro bytí pobytu, nýbrž je to prostor, v němž se k věcem vztahujeme a ony se vztahují k nám. Ve světě se však nesetkáváme pouze s příručními, ale také s těmi druhými, od nichž se sami většinou neodlišujeme. „*„Druzí“ zde neznamena tolik co: celý zbytek ostatních kromě mne, z něhož se pozvedá moje já; druzí jsou spíše ti, mezi nimiž také jsme a od nichž se sami většinou neodlišujeme. Toto „být tu také“ spolu s nimi nemá ontologický charakter nějakého „spolu“ – výskytu uvnitř světa. Toto „spolu“ je v řádu pobytu; oním „také“ míníme, že jde o stejné bytí, totiž o praktické obstarávající „bytí ve světě“... Svět pobytu je spolusvět. Bytí „ve“ je spolubytí s druhými. Jejich nitrosvětské bytí o sobě je spolupobyt.“<sup>38</sup>*

Společně s Martinem Heideggerem jsme si ozřejmili spolubytí ve světě jakožto spolubytí s druhými, od nichž se zásadně neodlišujeme. Protože ale pobyt je vystupováním v různých

<sup>37</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 108.

<sup>38</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 144.

možnostech bytí, nelze na něj pohlížet jako na esenci, ale spíše jako na uskutečnění a vystoupení do možností – tedy jako na existenci. „*Pobyt je tedy tím, dle něhož esence pobytu tkví v jeho existenci.*“<sup>39</sup> Pobyt, tedy to jak „já“ jsem je esenciální určení pobytu, tedy jakési čisté já, které se uskutečňuje rozvrhováním ve svých možnostech. Z povahy tohoto uskutečňování tedy plyne, že pobyt nelze jasně a jednou provždy uzavřít do jakéhosi pojmového rozmezí, neboť vždy jsou zde ještě další odstínění – možnosti. „*A dokonce i tehdy, když pobyt sebe sama výslovně oslovuje jako: „já zde“, je třeba místní určení osoby chápat z existenciální prostorovosti pobytu. Toto „já“ zde ovšem neznamena nějaký význačný bod věci „já“, nýbrž rozumí si jako „bytí ve“ na základě konkrétního „tam“ v příručním světě, v němž se pobyt jako obstarávající zdržuje.*“<sup>40</sup> Obstarávání jako projev starosti pobytu o vlastní bytí se děje z důvodu zajištění srozumitelnosti, smysluplnosti světa. Příruční jsoucna ve své dostatečnosti odkazují svým výskytem právě k oné jednotě. Díky těmto odkazům můžeme odkrývat konstituci světa a světu rozumět. Uvedli jsme si ale, že spolubytí ve světě je bytostnou možností pobytu setkávat se s „druhými“. Setkáváme se s nimi podobně jako s příručními jsoucnými v modu obstarávání? Můžeme odpovědět společně s Heideggerem: „*Je-li spolubytí existenciálně konstitutivní pro „bytí ve světě“, pak musí právě tak jako praktické zacházení s nitrosvětským příručním jsoucnem, které jsme předběžně charakterizovali jako obstarávání, být interpretováno z fenoménu starosti, jež je určením bytí pobytu vůbec. Spolubytí nemůže příslušet bytostný charakter obstarávání, i když tento způsob bytí je stejně jako obstarávání bytím k nitrosvětsky vystupujícímu jsoucnu. Jsoucno, k němuž se pobyt vztahuje ve způsobu spolubytí, nemá však způsob bytí příručního prostředku, nýbrž je samo pobytem. Toto jsoucno není obstaráváno, nýbrž staráme se*

<sup>39</sup> Srov. Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikymen, 1996. s. 142.

<sup>40</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikymen, 1996. s. 145.

*o ně, je v naší péči.*<sup>41</sup> Péče o druhého tkví v bytostné struktuře pobytu a projevuje se ve spolubytí.

### 3.2.4.1. Starost o druhého jakožto výchovný existenciál

V minulé kapitole jsme interpretovali svět jakožto prostor rozvrhování pobytu. Řekli jsme si, že pobyt, tedy bytí tu, teď v této chvíli, je jakési čisté já, které si podržuje cosi již bylého a co se rozvrhuje v dalších možnostech do „budoucího“. Rozvrhování pobytu souvisí s obstaráváním. Pobyt, aby se mohl ve svém bytí rozvrhovat, potřebuje tomuto svému bytí rozumět. Rozumí mu díky způsobu, jak se mu dávají nitrosvětská jsoucná, která Heidegger označuje titulem příruční a která vystupují tak, že se vyskytují, resp. skýtají možnost se s nimi setkat. Spolubytí, tedy bytí s druhými, však nemá charakter obstarávání, ale má charakter starosti o někoho – péče. Péče o bytí druhého je naléhavým nárokem a to z toho důvodu, že pobyt většinou setrvává v deficientních modech starání. *„Být jeden pro druhého, proti druhému, bez druhého, jeden druhého míjet, nemít spolu nic společného, vzájemně se o sebe nestarat, jsou možné způsoby starání.*<sup>42</sup> I když spolubytí v těchto deficientních modech starání (tedy nestarání) může připomínat způsob, jímž se k sobě vztahují jsoucná příruční, není tomu tak. Dle Martina Heideggera má starání se o někoho, péče o někoho, dvě extrémní možnosti, které je dobré si uvědomit i pro jejich konkrétní dopad na výchovu: *„Můžeme druhému „starost“ takříkajíc odnímat a stavět se v obstarávání na jeho místo, zaskakovat za něho. Toto starání přebírá to, co je třeba obstarat, za druhého. Ten je přitom ze svého místa odstrčen, ustupuje do pozadí, aby posléze to, co bylo obstaráno, převzal jako hotové, příp. se toho zcela zprostil. Při takovém starání se druhý může stát závislým a ovládaným, i když se toto ovládání může dít i mlčky a zůstat ovládanému skryto. Toto „zaskakující“, starost odnímající starání určuje naše „bytí*

<sup>41</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 147.

<sup>42</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 147.

*spolu“ v širokém rozsahu a týká se především obstarávání příručního jsoucná. Naproti tomu je možné starání, které za druhého nezaskakuje, nýbrž spíše jej v jeho existenciálním „moci být“ předbíhá, nikoliv proto, aby mu „starost“ odňalo, nýbrž proto, aby mu ji teprve vlastně jako takovou přenechalo. Toto starání, které se bytostně týká starosti ve vlastním smyslu – tzn. existence druhého – a nikoli nějakého co, jež je obstaráváno, dopomáhá druhému k tomu, aby se stal ve své starosti sám sobě průhledným a pro ni volným.“<sup>43</sup> Pokud si na tomto místě připomeneme, že pobyt ke svému rozvrhování potřebuje odhalovat příruční jsoucná, která jsou dostačující a jako taková i významná v tom, k čemu odkazují, pak starost o druhého v podobě zaskakování za něho a předkládání mu toho, co již bylo obstaráno je přeci jasným zakrýváním možného uskutečnění pobytu. Je to zakrývání jeho možnosti být. Není náhodou v intencích tohoto pólu starosti, byť i v dobré víře, mnohde vedeno vyučování? Má takto vedená výchova potenciál k tomu, aby otevřela pobytu svět jako svobodný prostor, v němž se pobyt může zodpovědně rozvrhovat? Nevede taková výchova spíše k osvojování něčeho, co je prezentováno jako plně odkryté a jako takové snadněji uchopitelné ve výkladu? Tyto a další otázky se pokusíme přivést k odpovědi, až budeme interpretovat reflexi fenoménu výchovy, tak jak jej promyslel Jan Patočka. V této kapitole nám šlo především o tom, odhalit starost jako jeden z výchovných existenciálů.*

---

<sup>43</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 148.

### 3.2.4.2. Neurčité „ono se“ jako způsob zakrývání vlastního pobytu a možnost výchovy

V předcházející kapitole jsme vymezili způsob bytí pobytu s druhými jako spolubytí. Pokusili jsme se odhalit rozdíl mezi bytím pobytu s příručními jsoucný a bytím pobytu s druhými. Ozřejmili jsme starost jakožto existenciál, který umožňuje pobytu starat se o své bytí, ale také o bytí druhého. Vytyčili jsme si dvě možnosti, do nichž se může rozvrhnout pobyt v péči o druhého a nechali jsme se jimi inspirovat v otázkách po možném charakteru výchovy. Nyní bychom se podívali, společně s Martinem Heideggerem, na způsob, jímž se pobyt postupně vzdaluje svému nejvlastněji možnému bytí a jakou roli by v tomto pohybu mohla sehrát výchova.

Bytí pobytu jako starost, péče o druhé, může být ohrožena starostmi pobytu o vyrovnaní rozdílu mezi jím a druhým. Tento pohyb je sice „bytí spolu“ zakryt, nicméně je jím znepokojeno a má charakter odstupu. *„V tomto odstupu, jenž patří ke spolubytí, je však obsaženo: pobyt jakožto každodenní „bytí spolu“ je v podřízenosti druhým. Jest nikoliv on sám, druzí mu bytí odňali.“*<sup>44</sup>

Ony druhé nelze v tomto případě interpretovat jako ty konkrétní druhé, nýbrž druhé jako cosi neurčitého do čeho druzí „vkládají“ své možnosti bytí. Tímto „rezervoárem“ je neurčité „ono se“. Neurčité „ono se“ vykazuje jisté znaky pobytu a sice záleží mu na jeho bytí tak, že to oč mu v jeho bytí bytostně jde je průměrnost. Toto neurčité „ono se“, které Jan Patočka interpretuje jako veřejný anonym, se konstituuje ve veřejném výkladu. *„Veřejnost řídí zprvu veškerý výklad světa a pobytu a má ve všem pravdu. A to nikoliv na základě nějakého význačného a primárního bytostného vztahu k „věcem“. Nikoliv proto, že by disponovala nějakou výslovně osvojenou průhledností pobytu, nýbrž na základě toho, že nejde „věcem na kloub“, poněvadž je necitlivá ke všem rozdílům úrovně a ryzosti. Veřejnost zatemňuje a vydává to, co je takto zastřené,*

---

<sup>44</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 152.

*za známé a každému přístupné.*<sup>45</sup> Veřejný anonym odlehčuje pobytu ve starosti o své bytí tak, že jej vlastně zbavuje svobody a odpovědnosti. V průměrné každodennosti se pobyt zbavuje toho, jak je mu možno nejvlastněji být a stává se tím druhým – „ono se“. V tomto modu bytí se pobyt zprvu ustaluje. Je tedy patrné, že setrvání pobytu v tomto způsobu bytí je pro něj snadnější. Veřejný anonym za něj přebírá tíhu odpovědnosti za rozhodnutí o tom jak se rozvrhovat tím, že se konstituuje jako jediná a bytostná možnost. Bytí takového pobytu lze tudíž charakterizovat jako nesvobodné

a v nesvobodě si „libující“. Lze předpokládat, že k takovému způsobu bytí může uvolňovat i výchova – uvolňovat ke „sladké“ nesvobodě. Taková výchova je neproblematická, všeobecně uznávaná a vychovanec tento výchovný tah snáší snáze. Výchova jako péče (starost) o bytí však musí být založena zcela jinak. V takovém výchovném tahu nám půjde spíše o přivedení ke svobodě a odpovědnosti, resp. přivedení pobytu k sobě samému. Taková výchova nemůže zakrývat, nýbrž odkrývat a tím uvolňovat k odkrývání možností, v nichž se pobyt může samostatně, svébytně a svérázně rozvrhovat. A pokud je výchova úspěšná, tedy: *„Jestliže pobyt výslovně svět odkryje a přiblíží si jej, jestliže se mu odemkne jeho vlastní, autentické bytí, pak se toto odkrývání „světa“ a odemykání pobytu provádí vždy jako odstraňování příkrovu a zatemnění, jako prolamování přetvářek, jimiž se pobyt před sebou samým zavírá.*<sup>46</sup>

Pobyt je tedy původně v neautentickém modu bytí. Tento způsob pobytu se projevuje tak, že čerpá výklad svého vlastního bytí z neurčitého „ono se“. Základním nárokem výchovy by tedy bylo přivedení pobytu k autentickému bytí. Takto odkrytého nároku výchovy bychom využili dále při odkrývání fenoménu výchovy jako péče o duši. Nyní bychom si ještě povšimli nárysu toho, co

---

<sup>45</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 153.

<sup>46</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 155.

vlastně je v důsledku neautentického bytí pobytu v zajetí „ono se“ zakrýváno.

### 3.2.4.3. Fakticita konečnosti a problematika vlastního a nevlastního modu bytí pobytu

Svět jsme si doposud charakterizovali jako zvláštní fenomén, který odkrývá předchůdný horizont, v němž se pohybujeme a jemuž rozumíme. Svět je k pobytu orientován a otevírá se mu v modu předporozumění. Svět se pobytu odkrývá v různých perspektivách – rozumíme mu z hlediska perspektivy prostřednictvím naší konečnosti. Konečnost bytí pobytu má svůj důležitý význam. Lidský život se v určitém okamžiku počíná a v určitém okamžiku končí. Pobyt je tedy ohraničen konečností. Tato konečnost je cosi, co bytí jsoucna (pobytu) jasně vymezuje a současně tím, z čeho si pobyt ve svém bytí rozumí. Konečnost vlastně dává bytí pobytu smysl a tím ho uschopňuje k bytí vůbec. Je však charakterem pobytu, že si možnost být sám sebou (být autenticky) zakrývá. Vzpomeňme zde jen onu touhu člověka, vystoupit z vlastní konečnosti např. tím, že se snaží najít „elixír nesmrtelnosti“, živou vodu, která jej uschopní k věčnému a nekonečnému žití. Naplňování této touhy se děje v průběhu věků nejrozumnějšími způsoby a v novověku získává mocného spojence v podobě vše-vědoucí vědy a jejího nástroje – techniky. Ta je díky své metodě fundovaná nejen nalézt příčinnou souvislost a podat vysvětlení toho či onoho jevu, ale co víc, je schopna predikovat uskutečnění jevu v budoucnu a to je nárok, který s sebou krom jiného nese paradoxně radikální omezení svobody rozvrhování, čili činí z člověka bytost nesvobodnou, odkázanou ve svém bytí na objektivně vykazatelný řád. „*Tento způsob pobytu Martin Heidegger označuje pojmem neautentické bytí a hovoří naopak o bytí k nejvlastnějšímu, bezevztažnému a nepředstižnému „moci být“ jako o bytí k smrti.*“<sup>47</sup> Fakticita konečnosti a nezadržitelné bytí

---

<sup>47</sup> Srov. Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 285.



života k smrti jsou skutečnosti, které ovlivňují rozpoložení (naladěnost) pobytu. Výkladu pojmu rozpoložení společně s pojmem vrženosti se budeme zevrubněji věnovat v následující kapitole. Zde se spokojíme s tvrzením, že nálada je původním modem bytí pobytu, v němž je pobyt sobě samému odemčen, resp. *„pobyt má na základě rozpoložení, které k němu bytostně patří, určitý způsob bytí, v němž je přiveden před sebe sama a sobě odemčen ve své vrženosti.“*<sup>48</sup> *„Bytí ke konci nepočíná teprve s nějakým občas se objevujícím postojem, nýbrž patří bytostně k vrženosti pobytu, která se tak či onak odhaluje v rozpoložení (v náladě)...Vrženost do smrti se konkrétně odhaluje v rozpoložení úzkosti. Úzkost ze smrti je úzkost „z“ nejvlastnějšího, a nepředstížného „moci být.“*<sup>49</sup>

Lze tedy shrnout, že konečnost je nejautentičtější forma existence charakteristická pro bytí pobytu. Konečnost však není vnímána Martinem Heideggerem jako určitý negativní modus pobytu, právě naopak konečnost je pozitivní, ba dokonce tím jak pobyt je jest z konečnosti a nelze jinak, neboť všemu co jest rozumí právě z jejího horizontu. Pobyt jest konečný a směřuje k nebytí – k smrti. *„Faktické „vědění“ či „nevědění“ pobytu o jeho nejvlastnějším bytí ke konci je výrazem existenciální možnosti různým způsobem se v tomto bytí udržovat – rozvrhovat.“*<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 209.

<sup>49</sup> Srov. Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 281.

<sup>50</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 281.

#### 3.2.4.4. Naladěnost

Jak jsme uvedli v předešlé kapitole, pobyť se vyznačuje tím, že má starost o své bytí. Tato starost je vlastně starostí o to, jak já jsem. Můj pobyť není k mému bytí lhostejný a tím se také odlišuje od příručních jsoucen. Tato jsoucna se vynořují ze světa a pobyť si prostřednictvím jejich odkazů dává na srozuměnou, jak je. Ze světa se však nevynořují jen tzv. příruční jsoucna, ale také ti druzí. Těmi druhými jsou jsoucna, která mají charakter pobytu a ke kterým já vstupuji do světa. Takový způsob bytí jsme si charakterizovali jako „spolubyť“. „Spolubyť“ se odehrává v průměrné každodennosti s níž je pobyť důvěrně obeznámen. Pobyť pak čerpá „sebezdůvodnění“ z veřejného výkladu a tím si zakrývá možnost autentického bytí. Autenticita bytí je to, čeho pobyť může ve svém bytí dosáhnout, tedy osvobodit se z počáteční nesvobody veřejného výkladu a dospět k vlastnímu svobodnému a odpovědnému bytí. Jak jsme si uvedli, výchova jako péče a starost o druhého může pobyť významným způsobem nasměrovat k vlastním možnostem. Je však ale třeba, aby se pobyť razantně oprostil od toho, jak se bytí vykládá. To však znamená jistý otřes čehosi samozřejmého, tedy všeho, co je spojeno s veřejným anonymem. Jak jsme již uvedli, veřejný anonym konstituuje každodennost bytí pobytu. Jak ale říká Jan Patočka: *„Vůči takovému každodennímu rozvrhu vynikají určité body, určité chvíle, které znamenají něco zvláštního v poměru k celku.“*<sup>51</sup> Tímto význačným momentem může například být setkání se se smrtí někoho blízkého. Tento moment může znamenat otřes existence pobytu a může jej právě uvolnit k vlastnímu rozvrhování ovšem za předpokladu, že přijme konečnost existence pobytu jako svou nejvlastnější možnost. Přijetí nebo nepřijetí této možnosti bytí pobytu spočívá v jeho naladěnosti. Naladěnost, resp. rozpoložení, je existenciál, který ovlivňuje naše bytí tu, tedy to jak jsme. Rozpoložení jako takové má tedy zásadní vliv na rozvrhování pobytu. O tom, jak

<sup>51</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoyomenh, 1996. s. 376.

naladěnost ovlivňuje rozvrhování pobytu si povíme v následující kapitole.

### 3.2.4.5. Rozvrhování pobytu

#### 3.2.4.5.1. Naladěnost a cesta k autentickému bytí pobytu

Každý pobyt je vždy již nějak naladěný. I v okamžicích, kdy jsme teď právě v tuto chvíli, kdy prožíváme, vždy již toto prožívání spočívá na nějaké náladě. Každý akt zaměřeného vědomí je nějak naladěný. Pokud náš průzkum naladěnosti se odbývá na poli fenomenologie a na náladu pohlížíme jako na čistý fenomén, pak můžeme společně s Heideggerem konstatovat, že nálada je fundamentální existenciál, který významně ovlivňuje rozvrhování pobytu. *„Nálada činí zjevným, „jak nám je“, „jak se máme“. V tomto „jak nám je“ přivádí naladěnost naše bytí k jeho „tu“. V naladěnosti je pobyt vždy již náladou odemčen jako to jsoucno, jemuž je pobyt ve svém bytí vydán jako tomu bytí, jímž má ve svém existování být.“*<sup>52</sup> Naladěnost je tedy to, co pobytu odemyká jeho vlastní bytí. Nenaladěnost, resp. nerozvrhování pobytu ve svých možnostech, může nastat tehdy, čerpá-li pobyt sebezduvodnění z neurčitého „ono se“. V tomto modu nevlastního, neautentického bytí se prožívá člověk ve svém bytí tu jako nenaladěný, nerozvržený, a snad můžeme říci nesmyslný. *„V rozpoložení je ale pobyt vždy již přiveden před sebe sama, vždycky se již nalezl, a to nikoli ve vnímajícím sebekonstatování, nýbrž jako naladěné vynacházení.“*<sup>53</sup> Můžeme snad tedy shrnout, že nálada odemyká pobyt v jeho vrženosti, tedy v jeho vlastním bytí, a připojit myšlenku, že pobyt nejprve před touto možností naladěné vrženosti uhýbá a nedbá jí. Tím je však odhalen ve své

---

<sup>52</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenth, 1996. s.161.

<sup>53</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenth, 1996. s.162.

vydanosti svému „tu“. Rozpoložení (nálada) tedy odemyká pobytu jeho nejvlastnější moci být v jeho odkázanosti na svět a vrženosti do světa, a současně je způsobem bytí, ve kterém pobyt vystupuje do světa tak, že se sobě samému vyhýbá. Jeho rozvrhování není rovrhováním v bytostných možnostech pobytu, ale v možnostech, které jsou dány veřejným výkladem.

Jak míní Jan Patočka, každý z nás má ve svém životě určitý rozvrh. Tento rozvrh je nereflektovaný, ale na jeho jednotlivé komponenty lze nahlížet z průměrné každodennosti. Člověk žije tak, že se do světa rozvrhuje. Tento životní rozvrh má svoji linii, jejímž hlavním pásmem je každodennost. *„Vůči takovému každodennímu rozvrhu ale vynikají určité body, určité chvíle, které znamenají něco zvláštního v poměru k celku“*<sup>54</sup> Každodennost je tedy hlavním pásmem životního rozvrhu. Pobyt je vržen do světa v němž se rozvrhuje. Prvotní formou existence je „úpadek“. Pobyt ve své vrženosti upadá do světa, v němž vlastní výklad bytí pobytu přebírá veřejný anonym. *„Martin Heidegger tento úpadek míní tak, že v bytí k smrti se sice pobyt vztahuje sám k sobě jako ke svému „moci být“, ale „sebou“ je pobyt v každodennosti jako neurčité „ono se“, které se konstituuje ve veřejném výkladu, vyslovujícím se v „řečech“.*<sup>55</sup> *„Smrt je v takovém výkladu pochopena jako něco neurčitého, co jednou odněkud přijde, co však pro nás samy ještě není v dohledu, a tudíž nás neohrožuje.“*<sup>56</sup> Tento způsob upadávání je jedním z modů každodennosti, který zastírá fakticitu konečnosti a tím pádem zastírá onu nejvlastnější a nepředstižnou možnost být – tedy rozvrhovat se v naladěnosti bytí k smrti jakožto fakticitě konečnosti. Jan Patočka však říká, že každodennost je sice hlavním pásmem, v němž se člověk rozvrhuje, ale nikoliv jediným. *„Říká že život má nejen tuto rovinu, nýbrž celou řadu rovin. Například: chvíle, kdy člověk se setkává s nějakým mimořádným člověkem, např. ve vztahu přátelství, v takovém osobním hlubokém*

---

<sup>54</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 376.

<sup>55</sup> Srov.Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenth, 1996. s.282.

<sup>56</sup> Srov.Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenth, 1996. s.283.

*vztahu, ty se nedají jenom tak beze všeho pojmut do této každodenní úrovně, v těch je něco zvláštního, svátečního.*<sup>57</sup> Jan Patočka si tedy uvědomuje, že z prvotního úpadku je možné se vymanit protipohybem. Tento protipohyb předpokládá hluboký prožitek, který dosavadnímu rozvrhu jakoby ukazuje možnost, jak být jinak. Hovoří tedy o tom, že rozvrhů – tedy lépe řečeno možností jak být, je nepřeborné množství. Upozorňuje na to, že každá využitá možnost jak být v sobě odhaluje různé horizonty a člověk tento přechod prožívá jako otřes své existence. Najednou zjišťuje, že nová rovina v sobě podržuje jiné nároky než ta, v níž byl zabydlen. *„Tam najednou existují docela jiné cíle, docela jiné rozvrhy, jako by tu byl skoro docela jiný člověk s jiným životem.”*<sup>58</sup> Toto odhodlané odkrývání vede k vlastnímu (autentickému) bytí pobytu.

---

<sup>57</sup> Srov. Patočka, J. *Péče o duši I*. Praha: Oikymenh, 1996. s. 376.

<sup>58</sup> Patočka, J. *Péče o duši I*. Praha: Oikymenh, 1996. s. 376.

### 3.2.4.5.2. Rozumění a veřejný výklad

V předcházející kapitole jsme naladěnost odkrývali jako existenciál, který odemyká pobytu jeho nejvlastnější možnost být, tedy být sám sebou. Označili jsme si také důsledek nereflektované nenaladěnosti, který se projevuje pocitem sebeodcizení pobytu. Na tomto místě snad můžeme k naladěnosti, jakožto určujícím existenciálu rozvrhování pobytu ve světě, připojit ještě další důležitý existenciál, který rovněž pobytu odemyká jeho bytí ve světě. Tímto existenciálem je rozumění. Sounáležitost těchto dvou existenciálů můžeme vysledovat společně s Heideggerem: „*Rozpoložení má vždy své porozumění, i když třeba jen v tom smyslu, že je potlačuje. Rozumění je vždy nějak naladěno.*“<sup>59</sup> K tomu, aby pobyt mohl vůbec existovat potřebuje svět, resp. potřebuje světu rozumět. V tom, jak vystupuje do světa se setkává se jsoucný, která svým charakterem dostatečnosti působí na pobyt tak, že jim rozumí v jejich bytí, tedy v tom, k čemu odkazují. Ve světě se setkává také se jsoucný, která mají rovněž charakter pobytu a kterým rozumí z těch kterých možností svého pobytu. „*A pouze proto, že si pobyt rozumí jsa svým „tu“, může zbloudit a nevyznat se v sobě. A pokud se rozumění nalézá vždy v nějakém rozpoložení a jako takové je existenciálně odevzdáno vrženosti, pak se pobyt v sobě vždy již nějak nevyznal a zbloudil. V jeho „moci být“ je mu tudíž dána možnost, aby se ve svých možnostech opět našel.*“<sup>60</sup> Z povahy rozumění tedy vždy již vyplývá možnost zbloudění. Za zbloudění zde můžeme považovat jistý způsob nevlastního bytí tu, který se konstituuje nikoliv z vlastních možností pobytu, ale z veřejného výkladu. Jestliže rozumění odemyká pobytu svět v jeho bytí a jestliže pobyt svému bytí rozumí z veřejného výkladu, pak je patrné, že tímto výkladem se rozumění nevyčerpává. Je to pouze jedna z možností, jak může pobyt svému bytí rozumět. Výklad pak již předpokládá jisté rozumění a proto jej můžeme společně s Heideggerem označit

<sup>59</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s.162.

<sup>60</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s.172.

jako rozvinuté rozumění. Tento výklad se pak děje prostřednictvím řeči, která zakládá způsob rozumění a výkladu každodenního pobytu. Řeč je tedy logickou strukturou, jejíž jednotlivé komponenty jsou nositeli určitého významu. Tyto významy jsou jistými milníky, které odkazují, v tomto ohledu podobně jako charakter příručních jsoucen, ke smyslu jakožto jednotě mnohého. Právě proto je pobytu otevřena možnost skrze fenomén řeči rozumět smyslu svého vlastního bytí. Je však třeba, aby pobyt byl vysvobozen ze svého každodenního obstarávání tak, že jej bude mít možnost právě jako takové nahlédnout, což mu umožní dále se rozvrhovat naprosto svobodně. Tento obrat může uskutečnit výchova pojatá jako výchova pobytu k návratu k sobě samému.

### 3.2.5. Čas a časovost pobytu. Formy časovosti. Časový charakter rozumění.

Jak jsme již naznačili v kapitole věnované fakticitě konečnosti (1.2.1.3), existence pobytu je nějakým způsobem ohraničená. Konkrétně jsme si poukázali na to, že přijetí této bytostné možnosti „být ke konci“ má vliv na rozvrhování pobytu a na jeho autentické bytí. Řekli jsme si, že ve veřejném výkladu je tato bytostná možnost pobytu zakrývána, přičemž motivací k tomuto zakrývání je strach (úzkost ze smrti jakožto vlastní konečnosti). Nyní je třeba interpretovat si onen základní „element“, který zásadním způsobem ovlivňuje rozvrhování pobytu. Tímto „elementem“ je čas.

Původním základem existence pobytu a existence vůbec je časovost. Časovost Martin Heidegger interpretuje jako původní smysl bytí pobytu. Časovost pobytu je základem pro počítání času a čas zakoušený v tomto počítání je fenoménem, tedy jistou formou časovosti. Z této formy pak dle Heideggera vyrůstá tzv. „každodenně–vulgární“ porozumění času, kterým se orientujeme v běžné každodennosti. Čas v této ontické podobě je jakousi objektivní periodou, resp. fyzikální veličinou, která je stanovena na

základě exaktních přírodovědeckých metod. Takovýto čas je nepůvodní a vzniká objektivací něčeho původnějšího, čímž je právě časovost. Tato časovost je vlastně způsob, jak pobyt jest. Fenomén časovosti se nám tedy ukazuje, dle Martina Heideggera, ve třech formách – budoucnost, bývalost a přítomnost. Tyto tři formy času tedy patří nějak neoddělitelně k sobě. „V žádné z nich nepobýváme, aniž bychom nebyli odkázáni na ostatní. Přitom se ale tyto tři formy navzájem striktně vylučují, každá z nich se radikálně liší od ostatních, a žádná nepřechází v druhou. Heidegger se snaží tuto nezprostředkovanou sounáležitost uchopit tím, že je označuje za „ekstáse“. *„Ekstatikós“ znamená moci se od něčeho oddělit, být schopen překročit sebe sama, a to lze o formách času opravdu říci – každá z nich je jen tak, že zároveň sama sebe překračuje, že se „proměňuje“ v jiné formy času, žádná z nich neexistuje bez ostatních.*“<sup>61</sup> Pro možnost rozvrhování pobytu má zásadní význam budoucnost. Budoucnost jako taková se vyznačuje svou neurčitostí. V budoucnosti je ale možno pobytu přijít sám k sobě a to právě z té které možnosti, ve které pobyt v určitém okamžiku existuje. Pakliže je tato existence pobytu vlastní, autentická, pak pobyt v budoucnosti nechává přicházet sebe sama k sobě, jakožto nejvlastnějšímu „moci být“. Pro tento způsob přicházení pobytu k sobě samému rezervuje Martin Heidegger pojem „*předběh*“<sup>62</sup>. Pobyt si však musí svou budoucnost teprve získat a to nikoliv z přítomnosti, ale z neautentické budoucnosti. *„Pobyt k sobě nepřichází primárně ve svém nejvlastnějším, bezeztažném „moci být“, nýbrž ve svém obstarávání vyčkává sebe sama z toho, co obstarávané poskytuje či odpírá. Z obstarávaného přichází pobyt k sobě. Neautentická budoucnost má charakter vyčkávání. Tento ekstatický modus budoucnosti je „základem“ toho, že si obstarávání jakožto neurčité „ono se“ může rozumět z toho, co se obstarává a provozuje. A pouze proto, že faktický pobyt tímto způsobem z obstarávaného jsoucna vyčkává svého „moci být“.*

<sup>61</sup> Figal, G. Úvod do Heideggera: Academia, 2007. s. 81.

<sup>62</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoyomenh, 1996. s.369.



*může něco očekávat a na něco čekat.*<sup>63</sup> Pobyt tedy má možnost přicházet sám k sobě, ke svému vlastnímu bytí. Je však prvotním charakterem pobytu zakrývat si možnost svého autentického bytí tím, že svému bytí rozumí z toho, co „se obstarává“. Pobyt tedy v této fázi lze charakterizovat jako vyčkávání (očekávání) své nejvlastnější možnosti být. *„Rozumění je jakožto existování v „moci být“, at' už jakkoli rozvrženém, primárně budoucnostní. Ale nečasilo by se, kdyby nebylo časové, to znamená, kdyby nebylo stejně původně určeno bývalostí a přítomností.“*<sup>64</sup> Vlastní přítomnost nazývá Heidegger „okamžikem“<sup>65</sup>. Nevlastní potom „zpřítomňování“<sup>66</sup>. *„Okamžikem Heidegger míní odhodlané a v odhodlanosti se držící vytržení (ekstasi) pobytu vstříc tomu, s čím se v situaci jako s obstaratelnými možnostmi a okolnostmi setkává a připojuje, že okamžik, coby vlastní přítomnost, nechává teprve pobyt se setkat s tím, co jako příruční či výskytové jsoucno může „v nějakém čase“ být.“*<sup>67</sup> Autentická přítomnost je tedy myslitelná pouze na podkladě odhodlanosti pobytu být svým vlastním bytím tu a to za předpokladu, že příruční či výskytová jsoucna pobyt odkrývá jako možnosti, resp. jako formy, jimiž je jim možno být. V takovém případě můžeme říci, že okamžik, jakožto pravá přítomnost, se čase z autentické budoucnosti. Bývalost se opět odvíjí od způsobu rozumění bytí pobytu. Neautentické rozvrhování pobytu svědčí o tom, že pobyt své nejvlastnější „moci být“ zapomněl. V této zapomenutosti ovšem pobyt zprvu vždy již byl. Autentická bývalost pobytu je pak obnovováním. Pobyt se ve svém autentickém bytí přivádí v předběhu před svou nejvlastnější možností být tak, že se na ní „rozpomíná“.

Můžeme tedy shrnout: Pobyt má charakter existence. Tato existence pobytu se projevuje jeho rozvrhováním v možnostech jeho bytí. Toto rozvrhování se odbývá na základě časovosti, již je pobyt pohlcen. Tato časovost vystupuje ve formách budoucnosti,

<sup>63</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenth, 1996. s.369.

<sup>64</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenth, 1996. s.370.

<sup>65</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenth, 1996. s.370.

<sup>66</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenth, 1996. s.370.

<sup>67</sup> Srov. Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenth, 1996. s.370.

přítomnosti a bývalosti. Tyto formy tvoří celek, ale jejich struktura je ekstatická. V každém pobytu jsou tyto formy zastoupeny naráz a ovlivňují jeho rozvrhování. Prvotním charakterem bytí pobytu je jeho upadání do světa. V tomto upadání je pro pobyt charakteristické, že svému bytí rozumí z toho, co „se obstarává“. Takový způsob bytí jsme označili jako neautentický a z hlediska rozvrhování pobytu je tato úroveň charakteristická vyčkáváním. Pobyt očekává budoucnost jako to, co přichází a do čeho je možné se rozvrhnout ve svých nejvlastnějších možnostech. Pokud ale pobyt svému bytí rozumí z neautentického „ono se“, pak si onu nejvlastnější možnost být zakrývá. Do autentického moci být se ale pobyt rozvrhuje z nevlastní možnosti být. K tomu, aby se mohl pobyt rozvrhnout do vlastní budoucnosti, musí se odhodlaně vytrhnout z jeho nevlastní možnosti být, čímž přivede svůj pobyt před sama sebe, tedy před své autentické bytí. Tato možnost pobytu být však není naprosto originální, ale je to možnost, která vystupuje z bývalosti. Protože ale pobyt ve svém každodenním obstarávání tuto možnost zapomněl, musí se na ní rozpomínat. Tím je tedy uzavřen kruh, v němž pobyt přichází sám k sobě a pro nás je důležité, vytěžit z této interpretace časovosti pobytu momenty, které nám mohou umožnit interpretovat fenomén výchovy. Především se nám na pozadí časovosti pobytu odkrývá možnost výchovy, přivést chovance k sebe-vědomí, sebe-uvědomění a tím ke svobodě jeho možností. Jak je možné konkrétně výchovu uskutečnit si zodpovíme v další části této práce věnované výchově jako rozvrhování pobytu.

### 3.2.5.1. Fenomén dějinnosti

#### 3.2.5.1.1. Dění pobytu a časovost

V předcházející kapitole jsme spolu s Martinem Heideggerem interpretovali časovost jako původní smysl bytí pobytu. Řekli jsme si, že povaha pobytu je ekstatická a tím pádem není možné nahlížet na pobyt jako na cosi neměnného, stabilního, nýbrž jako na právě tu kterou možnost uskutečnění jeho bytí. Z našeho výkladu dále vyplynulo, že toto uskutečňování možností se odehrává – má určitý průběh, který sestává z trojjediných forem časovosti – bývalosti, přítomnosti a budoucnosti. V těchto formách časovosti se bytí pobytu odehrává tak, že to bývalé – tedy to, jak pobyt byl – je podržováno v očekávání budoucího. Pobyt je tedy v neustálém pohybu, v němž nějak uskutečňuje své bytí. Existence pobytu je ale jasně vymezena, je konečná, resp. pobyt směřuje ke konci svého bytí. Zde si Martin Heidegger klade otázku, zda doposud sledovaná cesta bytí ke konci jakožto autentického bytí pobytu, nám pomohla skutečně vysledovat bytí pobytu v jeho celosti, a nebo zda jsme si tímto směrem nezakryli druhý konec pobytu – tedy jeho počátek. Proto pro další zkoumání celosti pobytu navrhuje vymežit pobyt jako jsoucnost, které se rozpřahuje mezi zrozením a smrtí.

Rozpřahování pobytu mezi zrozením a smrtí je souvislostí života. Tato souvislost života je dána tím, že pobyt je časový a jako takový je tvořen určitou posloupností prožitků. Každý z prožitků se vyskytuje v momentálním teď pobytu. *„Minulé a teprve nadcházející prožitky naproti tomu už nejsou, resp. ještě nejsou „skutečné“. Pobyt prochází jemu propůjčený časový úsek mezi oběma hranicemi tak, že jsa „skutečný“ pouze v „ted“, danou posloupnost přítomných „ted“ svého „času“ jakoby proskáče.“*<sup>68</sup> Ona souvislost života je dána rozpřahováním pobytu mezi oběma konci tak, že jeho vlastní bytí je již konstituováno jako rozpřažení.

---

<sup>68</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 407.

*„Specifickou hybnost rozpřaženého sebepřesahování nazýváme děním pobytu.“<sup>69</sup>*

A právě odhalení struktury dění nám umožňuje porozumět dějinnosti.

#### 3.2.5.1.2. Dějinnost pobytu

Z toho, co jsme si uvedli v kapitole věnované časovosti pobytu je zřejmé, že původním smyslem bytí pobytu je časovost. Časovost je určitou souvislostí pobytu, která vystupuje v podobě bývalosti, přítomnosti a budoucnosti. Tyto formy časovosti, jak jsme si řekli, mají ekstatický charakter. Bytí pobytu se vždy zakládá v bývalosti, přítomnosti a budoucnosti. Existence pobytu je tedy dána jeho časovostí. Pobyt je časový a z časovosti také svému bytí rozumí. Existence bytí pobytu je ale ohraničená a jako taková je vymezena jednak smrtí, jakožto nejvlastnější možností bytí pobytu a jednak počátkem, zrozením pobytu. Mezi těmito dvěma póly se pobyt rozpřahuje, tedy nějakým způsobem uskutečňuje. Toto uskutečnění je vždy v „ted“ pobytu. Rozpřahování jakožto specifickou hybnost pobytu nazýváme pak děním pobytu. A protože je pobyt časový, tak své dění, tedy to, co se s ním děje, zakouší jako dějící se v čase. Jestliže je tedy bytí pobytu konstituováno jeho děním, pak můžeme bytí pobytu interpretovat jako dějinné.

---

<sup>69</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 408.

### 3.2.5.1.3. Minulost jakožto významný element dějinnosti a dějinnost nitrosvětského jsoucná

Z předcházející kapitoly vyplývá, že dějiny určitým způsobem patří k bytí pobytu, které je zakotveno v časovosti. Bytí pobytu se tedy uskutečňuje (děje) a díky tomu můžeme ono bytí pobytu označit jako existenci. Pobyt ve své existenci vystupuje do světa, ve kterém se setkává s příručními jsoucnými. Vzhledem k tomu, že jsme si svět charakterizovali jako horizont smyslu, pak příruční jsoucná, jež skýtají možnost pobytu se s nimi setkat, mají smysl právě v tom, k čemu odkazují, resp. k tomu, čeho je možné s nimi dosáhnout. Každé jsoucno, které se ukazuje nabízí určitý odkaz. Svět je tedy souvislostí těchto odkazů a jako takový také smysluplný. Bytí těchto příručních jsoucných má ale charakter výskytovosti a protože svět je ve způsobu existujícího pobytu, pak je patrné, že také příruční jsoucná patří k tomuto způsobu existence pobytu. Můžeme tedy vyvodit, že dějinný charakter příručních jsoucných spočívá v minulosti pobytu, do jehož světa patřily. *„Pobyt ale nemůže být nikdy minulý, a to nikoliv proto, že by byl nepomíjející, nýbrž proto, že se bytostně vůbec nikdy nemůže vyskytovat, neboť, pokud je, existuje. A pobyt, který již neexistuje, není v ontologicky přísném smyslu minulý, nýbrž byvší tu. Ony ještě se vyskytující památky mají rysy „minulosti“ a dějinnosti na základě toho, že jako příruční prostředky patří do bývalého světa určitého byvšího pobytu a že z tohoto světa pocházejí.“*<sup>70</sup> Martin Heidegger tedy pobyt označuje jako *primárně dějinný*<sup>71</sup>. *Sekundárně dějinným*<sup>72</sup> pak označuje nitrosvětsky vystupující jsoucno.

<sup>70</sup> Srov. Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikymen, 1996. s. 414.

<sup>71</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikymen, 1996. s. 415.

<sup>72</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikymen, 1996. s. 415.

#### 3.2.5.1.4. Autentická a neautentická dějinnost pobytu a dějinnost světa

V tomto oddílu (1.2.1.7) jsme se v předcházejících kapitolách snažili poodkrýt charakter dějinnosti. Dějinnost pobytu jsme interpretovali ve vztahu k časovosti. Pobyt se nám pak ukázal jako dějinně existující, tedy jako jsoucno, které se určitým způsobem uskutečňuje v čase. Díky tomuto uskutečňování můžeme o pobytu říci že existuje. Pobyt ve své existenci je vždy již nějak naladěný a vždy již nějak rozumí svému bytí. Rozpoložení a rozumění odemyká pobytu nejvlastnější možnost jeho bytí. *„Zprvu a většinou si pobyt rozumí z toho, s čím se ve světě svého okolí setkává a co v něm v praktickém ohledu obstarává. Toto rozumění neznamena, že by pobyt prostě bral sebe sama na vědomí, což by pak provázelo veškeré jeho počínání. Rozumění znamená rozvrhovat se do konkrétní možnosti „bytí ve světě“, tzn. existovat jako tato možnost. Rozumění jakožto běžná rozumnost tak konstituuje také neautentickou existenci neurčitého „ono se“.“*<sup>73</sup> Neurčité „ono se“ se konstituuje ve veřejném výkladu, ze kterého pobyt rozumí možnostem svého bytí. Veřejný výklad ale zakrývá onu nejvlastnější možnost pobytu „být ke konci“ a proto o existenci pobytu, jež si rozumí a rozvrhuje z veřejného výkladu hovoříme jako o neautentické existenci. Takový pobyt má svou nejvlastnější možnost bytí zakrytu a proto nerozumí dějinám jako návratu možného, nýbrž jako zbytkům čehosi bývalého. A protože dění dějin je děním bytí ve světě, do něhož pobyt vystupuje, tak můžeme říci, že dějinnost pobytu je dějinností světa. Autentická dějinnost je tedy autentickou existencí pobytu, v níž pobyt rozumí svému bytí jakožto své nejvlastnější možnosti být. K autentickému bytí pobytu je však třeba odhodlanost. *„Odhodlanost našeho „bytí sebou“ vůči nestálosti rozptýlení je sama v sobě rozpražená stálost, v níž pobyt jakožto osud udržuje zrození a smrt a jejich „mezi“ „vtěleny“ do své existence, a to tak, že jeho bytí je v této*

---

<sup>73</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 421.

*stálosti okamžikem pro to, co je v každé jeho momentální situaci světově–dějinné. V osudovém obnovování bývalých možností přivádí se pobyt „bezprostředně“ před to, co již bylo před ním, to znamená přivádí se časově–ekstaticky zpět... Ona stálost se pak nevytváří teprve postupným kloubením po sobě následujících „okamžiků“; ty vycházejí z již rozpřažené časovosti budoucnostně bývalého obnovování.“<sup>74</sup>*

Pobyt si však ve svém bytí ve světě původně rozumí z neurčitého „ono se“, které zakrývá onu nepředstižnou možnost být. „V neautentické dějinnosti je původní rozpřaženost osudu skryta. Jsa nestálý jakožto neurčité „ono se“, zpřítomňuje pobyt svůj „dnešek“. Lačný nejčerstvějších novinek už také zapomněl to staré. Neurčité „ono se“ se vyhýbá volbě. Je slepé pro možnosti a není s to obnovovat bývalé, nýbrž podržuje a uchovává to, co z bývalého světově–dějinného zbylo jako „skutečné“, jeho zbytky a to, co se o něm běžně ví. Ztraceno do zpřítomňování dneška rozumí „minulosti“ z „přítomnosti“. Naproti tomu časovost autentické dějinnosti je – jakožto v předběhu obnovovaný okamžik – odpřítomňováním dneška a odvykáním obyčejů neurčitého „ono se“.“<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 424.

<sup>75</sup> Heidegger, M. Bytí a čas. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 424.

### 3.3 Shrnutí oddílu

Rozsah interpretace fenoménů nemusí být úplný. Účelem tohoto prvního oddílu však nebylo je dopodrobna rozebrat, nýbrž interpretovat je právě v takovém míře, která nám poslouží jako základní východisko k odkrývání fenoménu výchovy. V prvních kapitolách tohoto oddílu jsme tedy museli odkrýt základní způsob (metodu), na podkladě kterého teprve vůbec můžeme svět fenomenologicky prohlížet. Po tomto exkurzu pak jsme se mohli metodologicky vybaveni pustit do odkrývání světa jako horizontu možností. Společně s Martinem Heideggerem jsme fenomén světa nazírali skrze jsoucnost, které lze charakterizovat jako takové, kterému v jeho bytí jde o toto bytí. Odhalili jsme si i ostatní jsoucna, s nimiž se pobyt ve světě setkává, resp. k nimž vystupuje ve svém bytí a jež také potřebuje ke svém orientaci ve světě. Tato jsoucna jsme si charakterizovali jako příruční, neboť tím, že jsou pobytu „k ruce“, umožňují svým charakterem bytí pobytu rozumět světu a také sama sobě, ve svém bytí ve světě. Interpretovali jsme si také spolubytí pobytu se jsoucny, které mají stejnou pobytovou strukturu a s nimiž se ve světě pobyt setkává a s nimiž ve světě jest. Pokusili jsme se podat nárys vztahu pobytu a „Druhých“ na pozadí fenoménu starosti. Upozornili jsme na problematiku každodennosti, v níž se pobyt rozvrhuje tak, že své sebezdůvodnění čerpá z veřejného anonymu a naznačili jsme způsob, jak lze nasměrovat pobyt ke svému vlastnímu autentickému bytí. Poukázali jsme na ohraničenost existence pobytu a přijetím této nejvlastnější možnosti být, tedy „být k smrti“, jsme podmínili možnost autentického bytí pobytu. Interpretovali jsme naladěnost a rozumění jako existenciály, které odemykají bytí pobytu a naznačili jsme si cestu, kterou je třeba vykonat k dosažení nejvlastnějšího bytí. V posledních dvou kapitolách jsme se pak věnovali fenoménu časovosti a dějinnosti.

Tuto zevrubnější fenomenologickou analýzu bytí ve světě, skrze vymezení charakteru pobytu jakožto existence, jež se nám ukazuje v každodennosti, která je komponentou rozvrhu pobytu, jenž si



dává na srozuměnou o tom jak jest, ze světa, jsme podnikli proto, abychom mohli charakterizovat, jak na tomto podkladě Jan Patočka míní úkol filosofie a jakou metodou se jeho uvažování o světě řídí. V tomto předvymezení filosofie výchovy Jana Patočky jsme využili jednak metody transcendentální redukce a následně vypracovaného pojmového aparátu Martina Heideggera z toho důvodu, abychom ozřejmili jednak vztah filosofie Jana Patočky, Edmunda Husserla a Martina Heideggera a jednak právě onu metodu, která je pro tyto filosofy společná a výchozí. Tato metoda, která umožňuje nahlédnout to, co propojuje a je společné pro různé roviny skutečnosti, rozvrhy, světy a která zakládá možnost porozumět jsoucím i sobě, je výchozí rovněž pro naši interpretaci fenoménu výchovy.

#### 4. Výchova jako formace k rozvrhování

V tomto oddílu nám půjde zejména o interpretaci Patočkova fenoménu výchovy. K tomu, abychom se mohli, společně s Janem Patočkou, podívat na výchovu, museli jsme si v prvním oddílu této práce objasnit nově založenou teorii poznání – fenomenologii. Původcem tohoto nového pohledu na svět byl Edmund Husserl. Ten si kladl za úkol poznat věci (svět) takové, jaké jsou – jinak řečeno v jejich samodanosti, tedy v tom, jak se nám samy dávají. Protože svou teorii poznání chtěl založit na nezpochybnitelných základech, musel odhalit určité jsoucno, jež bude s to, při dodržení navrženého postupu, nahlédnout jednak svět a jednak to, v čem se svět nějak zakládá, a co svět vykládá. Tímto „co“ byl míněn subjekt – resp. jeho myslící a prožívající „já“ a světem pak byl míněn horizont, z něhož vystupují jednotlivá jsoucna, přičemž celý proces „spolukonstituce“ světa probíhá tak, že prožívající já si otevírá svět, z něhož vystupují jeho jednotlivé, různě odstíněné aspekty, které vstupují do vědomí. Nevstupují ale naprosto volně (jak známe ze senzualismu), nýbrž k tomu aby vůbec mohly vstoupit musejí být nějakou aktivitou odemčeny, resp. uchopeny a zpracovány. Za prostor, v němž se toto uchopování uskutečňuje jsme označili zkušenost. Svět se nám pak tedy stal intencionálním korelátem příslušných vjemových aktů. Tím pádem jsme, vedeni Edmundem Husserlem, takřka aristotelsky zrušili chórismos subjektu a objektu s tím, že jsme v každém vědomém aktu odhalily jádro, které nějak souvisí s tím, co se mu „dává“.

Tuto teorii transcendentálně reflektující subjektivity jsme pro naše účely odhalení fenoménu výchovy museli poněkud prohloubit, resp. lépe řečeno „rozpohybovat ji“. Tento krok si Edmund Husserl ve své snaze podat jasné a zřetelné základy nemohl dovolit, neboť by to předpokládalo připustit cosi již daného, do čeho již člověk nastupuje a čemu již dopředu nějak rozumí. K projasnění tohoto něčeho by pozice nezainteresovaného „já“ nestačila, právě z důvodu jeho nezainteresovanosti na světě. Tohoto momentu si

všiml Husserlův žák Martin Heidegger a již v relativně mladém věku své myšlenky o bytí rozpracoval ve své analýze určitého specifického jsoucna – pobytu. Vyšel z toho, že to jak jsem já (pobyt) je podmíněno nejenom tím, že o sobě vím – že prožívám – ale zejména tím, že mi o toto „já“ jde, že mám starost o své bytí. Tato starost je cosi původního co zásadním způsobem ovlivňuje mé bytí a co mi tím pádem mé bytí nějak odemyká. Svě vymezení jsoucna tedy založil na vztahu k jejich bytí. Pobyt se tedy právě ve své starosti o své bytí odlišuje od jsoucna, jejichž způsob bytí nevykazuje známky pobytu, ale s nimiž je možné se pobytu setkat. Takovýto způsob bytí označil jako výskyt. Takováto výskytová jsoucna je pak možné teoreticky nahlížet a odhalovat. Protože se ale pobyt rozvrhuje v možnostech svého bytí, pak je patrné, že vykonává určitou aktivitu, která spočívá v jeho posunu ve světě – v horizontu možností. Svět tedy není již korelátem mých zaměřených aktů, nýbrž je horizontem, v němž se mohu já jako pobyt rozvrhovat. Za tímto účelem pak musím sám sobě rozumět jakožto uskutečněné možnosti být a světu rozumět právě z této možnosti bytí. Záchytnými body pro toto rozumění jsou pak jsoucna, jejichž bytí Martin Heidegger označuje titulem příručnost. S těmito jsoucnými vstupuji já ve svém bytí do kontaktu a rozumím jim právě díky aktivitě, kterou s nimi vykonávám. Charakter bytí příručných jsoucna mi umožňuje nejen rozumět jim z toho, co s nimi lze vykonávat, resp. čeho s nimi lze dosáhnout, ale také z toho, k čemu odkazují. Tato jsoucna k sobě navzájem odkazují, čímž tvoří určitý referenční rámec, jenž je strukturou světa. Já jako pobyt tento referenční rámec (strukturu světa) odkávám právě svou aktivitou s příručnými jsoucnými, jež v posledku odkazují k mému bytí – k tomu, jak já jsem.

Jan Patočka své zkoumání výchovy zakládá jak na podkladě transcendentální reflexe výchovy a jejího prožívání, tak na podkladě zkušenosti, díky níž já, jakožto reflektující aktivita, výchově vždy již nějak rozumím. *„Proces formace, subjektivně pojat, nám poskytuje zvláštní obraz. Není to tak, že bychom se mohli dívat naň docela objektivně jako na nějakou věc, jako se*

*díváme na proces v přírodě. Musíme si všimnout toho, co je významné, a toho si všímáme prostě tím, že to prožíváme, a zachycujeme to tím, že na tu věc reflektujeme, že si ji uvědomujeme, že v ní jsme v sobě sami přítomni. Zkušenost je něco měnlivého, formace znamená získávání tvaru.*<sup>76</sup> V prvním přiblížení tedy Jan Patočka interpretuje výchovu jako formaci, která jistým způsobem utváří naši zkušenost. Není tomu však tak, že naše zkušenost by byla „nepopsaný list papíru“, který by si vnější prostředí, ať už svévolně či naprosto cíleně, popisovalo a tím mu vtiskovalo určitou formu. Takovouto interpretací výchovy bychom sice zdánlivě měli vyřešen problém jejího významu na utváření lidské bytosti, nebyli bychom však již schopni, v rámci této interpretace, zodpovědět, v čem spočívá např. svoboda lidské bytosti a zda na ní výchova má nějaký vliv? Objektivně by samozřejmě šlo vymezit výchovu jako formaci, která má zásadní vliv na rozvoj lidské bytosti a která jako taková musí být nějak usměrňovaná, aby splňovala určité požadavky. Tyto požadavky bychom pak ve vztahu k jedinci a ke společnosti mohli hlouběji prozkoumat a vyvodit z toho určité „objektivní“ závěry, které bychom mohli využít například při tvorbě výchovných a vzdělávacích programů, jež by byly šité přesně na míru potřebám společnosti. Byť by náš motiv k tomuto konání byl naprosto ušlechtilý, přeci bychom se dopustili určitého faux pas. Proč? Úplně bychom totiž v tom shonu zapomněli na sebe a tím pádem vlastně i na ostatní lidské bytosti.

Nyní se nám snad již zřetelněji ukazuje Husserlův nárok návratu k věcem samým, uskutečněný analýzou subjektivity a Patočkův nárok po zkoumání výchovy jakožto čehosi lidského, co bytostně souvisí „se mnou“ a co jako takové mohu já nazřít a prozkoumat. Každé takové nazírání prožíváním však je vždy nějak naladěné. Proto při průzkumu fenoménu výchovy musíme vzít v úvahu určité aspekty, které tu vždy již jsou, dotýkají se našeho prožívání, a

---

<sup>76</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 387.

které nám vlastně otevírají (odemykají) náš způsob bytí – naši existenci.

#### 4.1. Výchova a přirozený svět

Minulou kapitolu jsme otevřeli interpretací Husserlovy transcendentální reflexe zkušenosti, která nám umožňuje prohlédnout svět tak, jak se nám dává. Na podkladě tohoto nároku, tedy návratu k věcem samým, Edmund Husserl vytvořil novou teorii poznání. Základem této teorie poznání se stala metoda transcendentálního epoché. Jejím podstatným znakem a vlastně nárokem celé teorie, bylo tzv. „uzávorkování“, resp. vyřazení z platnosti generální teze světa. Po tomto kroku se již „já“ jako reflektující, na světě nezainteresovaná aktivita mohu naprosto nerušeně věnovat pozorování svého prožívajícího já. Edmund Husserl ve své snaze založit novou teorii poznání na nezpochybnitelných základech, musel nejprve vše doposud známé radikálně vyřadit, aby mohl začít znovu od začátku popisovat strukturu naší zkušenosti. Nebylo tedy pochyb o tom, že naše zkušenost o jsoucím (skutečnosti) je určitým způsobem konstruována a že jedinou možností, jak tuto konstrukci vykázt je pustit se trpělivě od začátku do pozorování toho, co utváří naší přirozenou (čistou) zkušenost. Jan Patočka si rovněž všiml toho, že „pravá“ skutečnost je určitým způsobem zakrývána, či lépe, že je rekonstruována a že základem této rekonstrukce je vědecký názor světa. Všiml si navíc toho, že takovýto názor světa má negativní vliv na lidský život, který se právě odbývá ve světě přirozeném – našem, do kterého se rodíme. Odhalil tedy problém vědeckého názoru světa, který vlastně zakryl svět přirozený a nahradil jej vědeckým konstruktem. Tento fakt sám o sobě by snad, z objektivního hlediska, nebyl až tak problematický, kdyby ovšem člověk nebyl člověkem, nýbrž určitým mechanismem, jehož fungování lze vysvětlit a tím podchytit. Protože ale člověk však není žádný mechanismus, nýbrž spíše nesmírně složitý

organismus, musí si věda, ve své touze vysvětlit jeho fungování, rozdělit tento „celek člověka“ do jednotlivých oblastí (částí) a tyto části pak dle svého předmětu zkoumání hlouběji rozebrat. A zde nastává problém abychom tak řekli konstituce celku. Svět je tedy rozparcelován do jednotlivých částí – vědění o těchto jednotlivých částech se sice neustále prohlubuje, ale o to víc se vzdaluje od částí ostatních a celku samotného. Tímto vývojem procházejí v „dobré víře“ všechny vědy, pedagogiku jakožto teorii výchovy nevyjímaje. I ona se snaží objasnit a vysvětlit zákonitosti výchovy. I ona se pro co nejpřesnější objasnění musí dále vnitřně diferencovat. Pak již není vychovatel, nýbrž odborník na výchovu dětí ve věku od 3. do 5. let. Vzniká pak tedy dojem, že výchova je výchovou pouze v tom kterém věku, za těch kterých okolností a za tím kterým účelem. Jestlipak ale pro člověka není původně výchova něčím jiným a jestlipak právě proto, že mu je v jeho prožívání výchova něčím jiným než to, co se prezentuje v teorii výchovy, nemá na člověka jistý nezamýšlený a nereflektovaný vliv? Jan Patočka je přesvědčen že má a jeho příspěvkem k porozumění této problematice je interpretace výchovy ze světa, v němž se skutečně odbývá – tedy světa přirozeného, do něhož se rodíme a v němž také svůj život žijeme. Tento svět se konstituuje v naší přirozené zkušenosti a tím pádem je nutné zde hledat i odpověď na otázku, co je výchova? Přirozená zkušenost, kterou máme o výchově, nám říká, že se jedná o určitou zvláštní situaci. *„Je vůbec charakteristické pro člověka přirozeného, že ustavičně stojí v nějakých situacích. Pojem situace je takového druhu, že právě čistě objektivními pojmy jej zachytit nelze.“*<sup>77</sup> Tím je tedy vymezeno, jak budeme, společně s Janem Patočkou, výchovu interpretovat.

---

<sup>77</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 421.

## 4.2. Charakteristika výchovné situace

Každá lidská bytost, ve své přirozenosti, prochází životem tak, že jej prožívá. Posouvá se tak v horizontu možností, rozvrhuje se a tím pádem neustále vstupuje do různých situací. Jak říká Jan Patočka:

*„„Situace“, to není jenom postavení mezi věcmi, nýbrž je něco zvláštního, co charakterizuje především člověka a jeho způsob života.“*<sup>78</sup> Výchova nutně také charakterizuje určitý způsob života lidské bytosti. Je to tedy také určitá aktivita, jistá typická situace člověka, která umožňuje lidské bytosti vůbec nějak být, resp. konkretizujeme, být tak, jak je mi vlastní – tedy být sám sebou. Přivést ale lidskou bytost k sobě samé tak, aby pak i její bytí bylo jejím vlastním a nikoliv například bytím vychovatele, se ukazuje, jako úkol velmi obtížný, který se nevyvaruje mnohdy vyhrocených střetů nejen s vychovatelem, ale především se sebou samým. Proto také Jan Patočka charakterizuje, v tomto prvním odstínění, výchovu jakožto zápas, který se odehrává ve výchovné situaci. V následující kapitole se tedy podíváme na to, čím je způsobeno toto napětí a v čem vlastně spočívá onen „zápas“, a protože jsme si řekli, že pojem situace, ve své měnivosti, nelze zachytit objektivními pojmy, prozkoumáme výchovnou situaci prostřednictvím situace jejích účastníků, vychovatele a vychovávaného.

---

<sup>78</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 421.

#### 4.2.1. Výchova jako zápas

Jak jsme si již předestřeli, každá lidská bytost se rodí a prožívá svůj život v přirozeném světě. Prožívání tohoto světa je určitou aktivitou, kterou bychom si blíže mohli charakterizovat jako odpovídání na výzvu nejrůznějších možností, které ke mně doléhají ze světa a ve kterých se mi svět ukazuje. Mé vědomí na tyto možnosti odpovídá tak, že si je určitým způsobem třídí a díky tomu světu nějakým způsobem rozumím. Rozumění světu je pro lidskou bytost základním předpokladem pro to, aby se mohla v tomto světě nějak zařizovat – uskutečňovat. To ovšem ještě neznamena, že já jako lidská bytost se skutečně rozvrhuji v možnostech, které jsou těmi mými vlastními. Jsem k tomu sice předurčen už jen tím, že jsem a že to, čím jsem, jsem já, ale s mým vstupem do světa si teprve toto své vlastní bytí musím vydobýt – musím se takřka najít. K takovému sebevynacházení mohu dospět buď sám a nebo mi k němu může dopomoci výchova, tedy lépe řečeno taková výchova, které půjde zejména o to, uvolnit mne ke svobodnému rozvrhování v mých nejvlastnějších možnostech. Protože ale bytí lidské bytosti nespočívá v pasivním přijímání toho, co se jí zvnějšku dává (to snad jen zpočátku), nýbrž v aktivním rozvrhování, a protože nikdo jiný než já vlastně nemůže vědět, jaké je to moje nejvlastnější bytí, musí výchovnou situaci nutně charakterizovat určité napětí, či chcete-li určitý zápas o sebe sama – o své vlastní bytí. *„Výsledkem tohoto zápasu má být nikoli vítězství jednoho nebo vítězství druhého, nýbrž určitý kompromis, který lze považovat koneckonců spíše za vítězství vychovancovo, nikoli toliko za vítězství vychovatelovo... Účelu vychovatelova je dosaženo teprve tenkrát (ovšem v individuálním smyslu), když se podaří na základě vychovancových schopností v drahách určených vychovatelem vybudovat vlastní vychovancův život originální, v němž se uplatní jeho individualita, v němž se uplatní to nové, co každý člověk nějakým způsobem s sebou přináší, v němž nebude jenom pasivní opakování obsahu předchozí generace, nýbrž v němž ožijí*



*tyto obsahy novým způsobem, novým životem skutečně živým, i když klady předchůdců se přitom popírají.*<sup>79</sup>

#### 4.2.2. Situace vychovancova

V předcházející kapitole jsme si, společně s Janem Patočkou, charakterizovali výchovu jako zápas, který se odehrává ve výchovné situaci. Nyní si můžeme, z hlediska vychovancovy situace, povšimnou konkrétních vlivů, které v rámci výchovné situace na vychovance doléhají. Tak především, budeme-li uvažovat o výchově jako o formaci, jejímž účelem je vést (formovat) jedince k vlastnímu rozvrhování, pak musíme připustit, že vychovanec sice nevstupuje na svět jako „nepopsaný list“, ale jeho počátečný stav lze přeci charakterizovat jako nesvobodu. *„Vychovanec nezná, zejména zpočátku, plný smysl toho, co se s ním děje.“*<sup>80</sup> Lze říci, že vychovanec zpočátku tone v určité pasivitě, nicméně tento první moment není dle Jana Patočky čistě negativní. Říká: *„V pasivitě, které se vychovanec oddává, je „poddán“ vychovateli.“*<sup>81</sup> Vychovatel je ale pro vychovance určitým symbolem, který v sobě skrývá odkaz k horizontům, jež jsou vychovanci nyní ještě neznámy. Vztah vychovance a vychovatele je tedy asymetrický a je charakterizován vzhlížením vychovance k vychovateli. Vychovatel se stává pro vychovance autoritou. *„V případě zdárného procesu musí potom dojít k tomu, že tento směr zdůlí vzhůru, který vychovanec ve svém poměru k vychovateli prožívá, se stane praktickým, že totiž vznikne elán u vychovance, aby vzestoupil k tomu, k čemu vychovatel poukazuje a nabádá.“*<sup>82</sup> Původní pasivita vychovance, spojená s přirozenými odpory, a založená na vychovancově neznalosti smyslu tohoto konání, se postupně mění v prožití smyslu toho, oč se snaží vychovatel.

---

<sup>79</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 411.

<sup>80</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 424.

<sup>81</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 424.

<sup>82</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 425.

Výchova má samozřejmě přímý vliv na formování jedince jeho přiváděním k prožití smyslu, ale má rovněž své meze za něž nelze jít. O nich ještě pohovoříme. V následující kapitole si povšimneme situace vychovatelovy a při její interpretaci se zkusíme zaměřit na to, v čem vlastně spočívá význam výchovy a pokusíme se objasnit, proč se do ní lidé znovu a znovu pouštějí?

#### 4.2.3. Situace vychovatelova

V této kapitole bychom si zejména chtěli povšimnout motivů, které vychovatele vedou k tomu, že se výchově věnuje.

Vychovatel je tím, kdo, co do prožití smyslu, je již zformovaný. Jeho situace je charakterizována určitou naladěností, Jan Patočka říká určitými emočními zjevy. „*Emoce, cit, to není něco, co člověka charakterizuje teprve v druhé řadě, nýbrž naopak to, co je v našem životě snad nejdůležitější, neboť cit a nálada jsou ty zjevy, které teprve všechny ostatní zjevy našeho života usměrňují.*“<sup>83</sup> Naladěnost vychovatele je dána starostí. Vychovatel má starost o sebe – své bytí, o bytí vychovancovo a do třetice o bytí společnosti, pro níž a do níž vychovává. Tato trojí starost vychovatele povzbuzuje k aktivitě, která směřuje jednak k prožití toho, co považuje za životně důležité – za smysl života, jednak ke společenství, s nímž se cítí spjat a samozřejmě také k vychovanci. Jan Patočka říká, že tyto tři aktivity (elány) musejí být nerozlučně spolupřítomny, má-li vzniknout „*pozitivní fenomén vychovatelský*“<sup>84</sup>.

Situace vychovatelova je tedy charakterizována starostí, na základě které přichází také odpovědnost ke společenství. Jan Patočka říká, že některý ze zmiňovaných elánů může prožívat i někdo jiný než vychovatel. Konkrétně například elán k tomu, co životu dává smysl (Jan Patočka jej nazývá elánem věčným, příp. *objektivním*<sup>85</sup>), můžeme najít i u tvůrčích pracovníků, vědců. Ti se

<sup>83</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 422.

<sup>84</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 423.

<sup>85</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 423.

však již nestarají o to, zdali jejich konání v oblasti vědy, i jiných oblastech, pomůže nějak společenství, a eventuálně, zdali se jejich výboje zachovají v budoucích generacích. Tento primární záměr, tedy starost o společenství, naopak prožívá ve svém konání vychovatel. Jan Patočka říká, že u vychovatele jsou elány lidské, tedy elán ke společenství a k vychovanci, naopak silnější než elán objektivní. *„Mnohdy se vychovatelův základní cit, základní emocionální impuls charakterizuje jednak jako láska objektivní k lidským možnostem a lidským výtvorům, na druhé straně jako láska k té osobě, kterou máme před sebou, tj. k vychovanci. To je správné, ale přistupuje ještě třetí moment, vědomí ohroženosti a starosti, a to poukazuje ještě k dalšímu motivu pozitivnímu. K lásce k individu, ke konkrétnímu vychovanci, přistupuje jako její širší a nutný korelát láska ke společenství, ve kterém vychovatel žije a se kterým je nerozlučně spjat. Vůči tomuto celku společnosti cítí vychovatel odpovědnost a v citu odpovědnosti vrcholí patos výchovy. To znamená, že není mu osud společenství lhostejný, že cítí nutnost své práce, ochrany a záchrany určitých statků pro lidské společenství.“*<sup>86</sup>

Vychovatelovu situaci tedy krom pozitivních motivů (radosti) charakterizuje také obava, starost, plynoucí z vědomí toho, že lidství, tj. to co člověka dělá člověkem, může být ohroženo a že je třeba jej bránit. K rozboru vztahu jednotlivce a jeho společenství, interpretované z vychovatelovy situace se ještě dostaneme, nyní bychom se vrátili k elánům, jež charakterizují pedagogickou situaci vychovatelovu. Již jsme si řekli, že tyto tři elány (objektivní, ke společnosti a k vychovanci), musejí být zastoupeny naráz, tedy vychovateli nesmí chybět ani jeden z nich, ba naopak elány ke společenství a k chovanci musejí být silnější, než elán objektivní. Jan Patočka říká, že jisté problémy vznikají v okamžiku, kdy tyto tři elány nejsou zastoupeny patřičně. Tyto situace charakterizuje jako tzv. *„defektní zjevy“*<sup>87</sup>. Ty ovlivňují vychovatelovo rozpoložení a na základě toho pak také celkovou výchovnou situaci. V případě,

<sup>86</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 424.

<sup>87</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 429.

že je nejvíce rozvinut objektivní elán, pak je pro vychovatele výchovatelská práce obtíží, je mu lhostejná a z převahy objektivního elánu až druhotná. Je-li ale naopak elán k objektivním statkům rozvinut jen málo, máme před sebou zjev pouhého vychovatelství pro vychovatelství. Problém nastává i v okamžiku, kdy je některý z elánů nějak jinak nahrazen. Velmi často je nahrazen právě objektivní elán. K takové situaci dochází tehdy, kdy vychovatel má jistý pozitivní vztah k objektivním statkům, váží si vzdělání jakožto jednoho z těchto kulturních statků, ale neměl možnost se mu plně odevzdat – neprožil jeho smysl a tím pádem nepochopil, v čem skutečně spočívá význam vzdělání. Jakým způsobem prožití smyslu vzdělání dosíci si probereme v následující kapitole.

#### 4.3. Smysl vzdělání

V této kapitole bychom si rádi povšimli momentu, v němž se nám jeví vzdělání jako smysluplné a čím je třeba k prožití smyslu vzdělání projít. Nejprve však k vyjasnění poměru výchovy a vzdělání. Můžeme snad říci, že J. A. Komenský ještě jistě neviděl nějaký rozdíl mezi výchovou a vzděláním, neboť vzdělání mělo vést k nápravě věcí lidských. Vzdělání tedy mělo, řekli bychom dnes „výchovnou funkci“. S postupným vývojem vědy a s prohlubováním předmětu jejího zkoumání se výchova i vzdělání podrobovaly hlubší analýze až téměř došlo k jejich oddělení. My bychom se podrželi spíše toho, že výchova a vzdělání jsou neoddělitelné, vzájemně propojené pojmy, jinými slovy řečeno, vzdělání je vlastně výchovou k prožití smyslu. A nyní již k tomu, jak by výchovná situace měla probíhat, aby jejím výsledkem bylo prožití smyslu vzdělání.

Původní situaci vychovancovu jsme si charakterizovali jako pasivitu, nesvobodu. Vychovatel v této fázi výchovy je aktivní a jeho hlavním cílem je probudit ve vzdělanci elán, aby vystoupil k tomu, k čemu vychovatel odkazuje. Cíle a prostředky k jejich dosažení tedy plně spočívají v rukou vychovatele. *„Zvolna přechází toto stádium v druhou formu. Je zde pozvolný přechod, při kterém vychovanec se stává stále aktivnějším a aktivnějším, a to tak, že posléze účely a prostředky výchovné leží v jeho vlastních rukou. A to napřed účely, potom prostředky.“*<sup>88</sup> Vychovatel se v této fázi již stává „pouhým“ povzbuditel, jehož vychovanec ale ještě nutně potřebuje. V okamžiku, kdy je ve vychovanci podnícena jiskra, která rozhoří zájem o vlastní rozvrhování, o stanovování vlastních cílů a vlastních prostředků k jejich dosažení, se ve vychovanci utváří tzv. *„autonomní centrum“*<sup>89</sup>, které již proniká smysl a výchova a vzdělání se stávají sebevýchovou a sebevzděláním. *„Sami do sebe přijímáme vůli k prohloubení sebe*

<sup>88</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikomenh, 1996. s. 417.

<sup>89</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikomenh, 1996. s. 417.

*sama, kteroužto funkci měl dříve vůči nám vychovatel.*<sup>90</sup>

Skutečným vzdělavcem, tedy tím, kdo prožil vlastní smysl vzdělání, se stává ten, kdo si v průběhu výchovné situace vytvořil vlastní autonomní centrum tím, že přijal cíle, jež dávají životu smysl a pojal je za vlastní. Tyto cíle, jak jsme si řekli, dávají životu smysl, určitý směr, kterým se pak orientuje vychovanec ve svém životě. Protože vychovanec se vždy rodí do nějakého společenství a jeho život je pak „spolubytím“ s ostatními, jsou cíle, jež přijímá jakožto směrné body, rovněž směrnými body společnosti. Skutečný vzdělanec se pak vyznačuje tím, že je odhodlán účastnit se spolutvorby těchto cílů. Tím se stává členem společnosti a tím se také může jakožto „probuzené autonomní centrum“ rozvrhovat naprosto svobodně, a tak být základním předpokladem svobodné společnosti. Abychom tedy zakončili – vzdělání nesmí být pouhým kupením vědomostí, nýbrž tvůrčím úsilím, které spočívá v odhalování kulturních statků, jež dávají životu smysl. Vzdělání tak z tohoto pohledu nelze vymezit tak, že by v určitém okamžiku (např. při dosažení jistého penza vědomostí) se dal ten, kdož tyto vědomosti nastřádal označit za vzdělance, nýbrž vzdělání je spíše věčným nárokem a jako takové tedy nikdy nekončí, nýbrž se postupně celý život naplňuje. Jen ten, kdo setrvává na cestě, jejíž směr udává smysl sebevzdělávání a sebezpřekračování, se může označit za skutečného vzdělance – přítele moudrosti.

---

<sup>90</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 418.

#### 4.4. Možnosti a meze výchovy

Aby náš výklad o výchově a vzdělání byl úplný, musíme ještě rozebrat určité vlivy, které utvářejí výchovnou situaci. Tyto vlivy Jan Patočka vymezuje jako možnosti, v nichž se výchovná situace odehrává a meze, jež jsou určitými hraničními body, za které výchova nemůže jít.

Nepůjde nám zde ovšem o to, stanovit určité dráhy, v nichž se výchova odehrává. To by ani nešlo, neboť, jak jsme si řekli, výchova je určitou situací, tedy čímsi živým, neustále se proměňujícím a pokus o jakékoliv spoutání tohoto života by znamenal již utvoření nějakého obrazu, který by se však od výchovy jakožto lidské přirozenosti zásadně lišil. Nám spíše půjde o to, povšimnout si, společně s Janem Patočkou, jistých momentů, které výchovnou situaci přirozeně ovlivňují a které je dobré mít na paměti.

*„Výchova je kulturní proces, který se odbývá v přírodním rámci.“<sup>91</sup>*

Výchovu jakožto kulturní proces jsme si již charakterizovali, nyní si všimneme spíše onoho přírodního rámce. Každá lidská bytost má určitým způsobem ohraničeno své bytí. V určitém okamžiku se narodí, je vržena do světa a v určitém okamžiku ze světa odchází – umírá. Lidská bytost je tedy konečná a záleží jen na ní, resp. na jejím vztahu k životu a smrti, který je dán kulturou a který má vliv na její rozvrhování. Je však určitý rámec, který nelze přehlédnout a který má pro výchovu důležitý význam – tento rámec je tvořen učením a zráním. Každá lidská bytost vstupuje do světa jako nehotová a jako taková se musí teprve vyvinout. Otázkou výchovy je samozřejmě pak, jak se taková lidská bytost naplní, jak se vyvine, nicméně samotný fakt zrání (toho procesu, jež vždy probíhá) nelze výchovou změnit. Výchovu ale určují také další momenty, které si, s Janem Patočkou, budeme charakterizovat dle toho, zda pramení ze samotné podstaty

---

<sup>91</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 383.

pedagogické situace, či zda přicházejí do pedagogické situace jaksi z vnějšku.

Mezi prameny, které leží mimo pedagogickou situaci Jan Patočka řadí individuální schopnosti vychovatele a vychovance, dále společenskou skutečnost a s ní související uznávanou vzdělanostní úroveň společnosti. O pramenech, které plynou z podstaty pedagogické situace, jsme se již zmínili v předcházející kapitole, kde jsme se snažili vystopovat její průběh. Nyní bychom se tedy soustředili na možnosti a meze výchovy, které mají svůj zdroj mimo pedagogickou situaci. Jako první se nám tedy nabízejí individuální schopnosti účastníků výchovné situace.

Každá lidská bytost si se svým vstupem do života přináší určité předpoklady, které mají být rozvinuty. Jsou to předpoklady, které uzpůsobují lidskou bytost k určité činnosti, např. k hraní na hudební nástroj, ale také mnoho jiných. Je patrné, že vychovance, který není nadán k takovéto aktivitě, budeme těžko formovat v hudebního mistra. Ten se možná otrocky naučí základní techniku hry a snad zvládne i tuto techniku určitým způsobem realizovat v interpretaci nějaké hudební skladby, ale požitek z tohoto hraní budeme ve vychovanci těžko hledat – toho zkrátka vychovanec nebude schopen. Nadání je tak tedy mezí, za níž výchova jít nemůže.

Dalším mezním bodem je „*stupeň přirozeného vývoje*“<sup>92</sup> Již jsme se zmínili o tom, že výchova je určitý kulturní proces, který se odehrává v přírodním rámci a výchova tak je zpracováváním přirozeného procesu zrání. V tomto procesu zrání se v jeho různých částech, různým způsobem ukazují a zase zakrývají možnosti našeho bytí. I na tyto momenty musí výchova nějakým způsobem reagovat, ale samotný proces přirozeného vývoje nemůže změnit.

Od individuálních schopností jedince se nyní dostáváme ke společenské skutečnosti. Již v předcházející kapitole jsme si poukázali na to, že lidská bytost se vždy rodí do nějakého

---

<sup>92</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 412.



společenství a svůj život potom prožívá ve vzájemném spolubytí s ostatními. Pro společnost je výchova určitou transmisí, která je žádoucí a potřebná pro život společnosti, nicméně to ještě neznamena, že všichni její členové nutně musejí dosáhnout stejného stupně vzdělání. Je však určitý jednotící prvek, určitý smysl, jež nám umožňuje vlastní orientaci ve společenství. Jak říká Jan Patočka, tímto centrem, kolem kterého se krystalizuje celý výchovný proces, je myšlenka národní a jak dále podotýká, myšlenka národní je zvláštním útvarem myšlenky lidského společenství. Je to vlastně základní předpoklad, díky němuž jsem s to odlišovat to, co je mé od toho, co je cizí. O problematice domova a zkušenosti cizího si ve vztahu ke společnosti ještě povíme, na tomto místě nám postačí konstatovat, že společenská skutečnost ovlivňuje směr výchovy.

Posledním momentem je vzdělanostní úroveň společenství. „*Národní vzdělanost souvisí např. již se samotnou strukturou myšlení, kterou obsahuje a usnadňuje jazyk.*“<sup>93</sup> Prostřednictvím jazyka se odbývá myšlení a vzhledem k tomu, že každé společenství se dorozumívá jiným mateřským jazykem, v němž je také zanesena, krom jiného, zkušenost předchozích generací, která se do podoby jazyka nesmazatelně vtiskuje, je i jazyk určitým jednotícím článkem, díky němuž mohu prožít určité sejetí se společenstvím, jehož jsem členem. Vzdělanostní úroveň společenství je tedy poslední mezí výchovy. Mezi proto, že: „*Jedině ze svých vlastních kulturních možností můžeme pojmut do svého vzdělanostního systému kulturní výboje cizí a dovedeme dát svému vlastnímu životu smysl hlubší, rozsáhlejší.*“<sup>94</sup>

---

<sup>93</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikomenh, 1996. s. 415.

<sup>94</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikomenh, 1996. s. 415.

#### 4.5. Společenství jakožto domov a jeho vliv na orientaci jedince ve světě

Již jsme zmínili, že lidskou bytost nelze charakterizovat jako cosi strnulého. Tento závěr jsme si ozřejmili tím, že se její bytí rozpřahuje mezi zrozením a smrtí a jako taková je tedy časová. Čas je tedy oním základním elementem, který určuje bytí lidské bytosti. Jako taková se tedy časí – uskutečňuje v možnostech. Horizontem možností je pak svět, který se spolukonstituuje ve zkušenosti. Lidská bytost tedy ve svém bytí neustále vystupuje do světa, v němž se setkává s nitrosvětскими jsoucný, která se jí ukazují vždy z té které možnosti.

A právě pohybem v horizontu možností odhaluje svět a také sama sebe. Toto odhalování je vždy již nějak naladěné. *„Co nám smyslové vnímání dává, nejsou jednoduše ani „kvality“, ani „syntetické jednotky“ a vztahy mezi nimi, nýbrž životní vztah předmětů. Co na první pohled vidíme a co je teleologickým motivem každého vněmu, je tento životní vztah: zda předměty stojí vhodně či nevhodně, slouží či překáží, jsou-li v dobrém či vetším stavu atd.“*<sup>95</sup> Lidská bytost tedy nitrosvětská jsoucná odkrývá vždy ze vztahu, který charakterizuje jejich vzájemné bytí a který se přímo dotýká bytí lidské bytosti samé. Tak je mi například kámen na cestě překážkou, ale třeba také zdrojem stínu či stavebním materiálem. Je mi buď sympatický v případě, že možnost, kterou skýtá, mohu nějakým způsobem pozitivně využít ve svém rozvrhování a nebo je mi nesympatický, neboť mi v mém rozvrhování překáží. Tato původní naladěnost, v níž se nám ukazují nitrosvětská jsoucná, obsahuje již zárodek vzájemnosti. *„Prožíváme své okolí původně jako něco, co nás buď podporuje, nebo nám škodí jako aktivní síla, a v této souvislosti vystupuje též původně zkušenost zpřítomňující druhého.“*<sup>96</sup> Tato zkušenost

<sup>95</sup> Patočka, J. Přirozený svět jako filosofický problém. Praha: Československý spisovatel, 1993. s. 102.

<sup>96</sup> Patočka, J. Přirozený svět jako filosofický problém. Praha: Československý spisovatel, 1993. s. 119.

se, podobně jako již naladěná zkušenost s věcmi, konstituuje v bezprostředním styku se mnou a jako taková je zkušeností určité spoluprožívané aktivity. Ač je tedy každá lidská bytost jiná, přeci je něco, co všechny spojuje. Tímto momentem je potřeba rozumět a s tím spojená potřeba, aby mi bylo rozuměno. „*Ve spolupráci, v spoluzacházení s věcmi, v společném či děleném zaměstnání, v závislosti a rozvětvení společenských funkcí vyrůstá toto porozumění druhému i sobě samému jakožto členu společenství a jakožto charakterové jednotce.*“<sup>97</sup> Ve spolupráci a spoluprožívání se mi právě otevírá prostor, jež je mi blízký, jemuž rozumím, v němž jsou mi všechny věci důvěrně známy a jež je mým výchozím bodem při odkrývání světa. Tento prostor odhaluje Jan Patočka jako domov a říká, že jej není možné odkrýt jako centrum, které je orientované z mé okamžité pozice. „*Domov není tam, kde jsem právě já, nýbrž právě já sám mohu být z domova vzdálen, domov je útočiště, místo, kam patřím více než kamkoli jinam, více domovů nemůže být prožíváno s toutéž intenzitou.*“<sup>98</sup> Domovu se tedy mohu vzdálit, avšak veškerá má orientace ve světě se řídí právě vědomím oné distance toho mého od toho cizího. To mé je něco, čemu rozumím, v čem je mi také rozuměno, co mě orientuje a tím dává mému životu smysl. Hlubší a rozsáhlejší smysl svému vlastnímu životu mohu dát pouze tehdy, vycházím-li ze svých vlastních kulturních možností, které jsou dány společenstvím, jehož jsem členem.

---

<sup>97</sup> Patočka, J. Přirozený svět jako filosofický problém. Praha: Československý spisovatel, 1993. s. 120.

<sup>98</sup> Patočka, J. Přirozený svět jako filosofický problém. Praha: Československý spisovatel, 1993. s. 86.

#### 4.6. Výchova jako společenská funkce

V předcházejících kapitolách jsme výchovu interpretovali jako určitý proces, který má důležitý vliv na rozvrhování lidské bytosti. Řekli jsme si, že žádná lidská bytost nepřichází na svět zcela hotová a její výchozí situaci jsme si charakterizovali jako nesvobodu, v níž je odkázána na výchovu. Tato odkázanost má být v průběhu výchovného procesu proměněna ve vlastní aktivitu vychovávaného, který porozumí a prožije smysl výchovného konání a následně je již sám uschopněn k tomu, aby převzal odpovědnost za své rozvrhování tím, že si stanoví sám své cíle a také prostředky nutné k jejich dosažení. Výchova je tedy proces, který má uvolňovat ke svobodě a odpovědnosti. Takto nastíněný nárok výchovy ovšem zde musíme ještě podrobit hlubšímu prozkoumání. Doposud jsme totiž interpretovali výchovnou situaci z pohledu jejích účastníků, tj. vychovatele a vychovance, přičemž účel výchovného snažení se pro nás naplnil tehdy, když si vychovanec uvědomil – prožil, smysl tohoto konání. Pokud ale výchovu pojímáme jakožto utváření možností, které jsou lidské bytosti přirozeně dány, pak si nemůžeme nepovšimnout právě těchto možností, jež na jedince působí a které také jeho rozvrhování ovlivňují. Lidská bytost tedy přichází na svět jako nehotová. Svět se jí otevírá jakožto horizont možností, v nichž se může nějakým způsobem rozvrhovat. Jak jsme již uvedli, tyto možnosti jsou lidské bytosti přirozeně dány a protože člověk se, svým zrozením, stává vždy součástí nějakého společenství, je patrné, že utváření těchto možností leží právě na bedrech společnosti, jejímž se stává členem. „*Už to nejprimitivnější společné pobývání členů společenství, hra s kamarády, soužití v rodině je formací, utvářením těch možností, které jsou původně v člověku obsaženy.*”<sup>99</sup> Tento způsob formace se vyznačuje zejména tím, že je neuvědomělý, bezděčný. Nejprve je to tedy rodina, která přirozeným způsobem utváří možnosti, posléze pak širší okolí a konečně nejširší společenství, které však ještě mohu označit za

<sup>99</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenth, 1996. s. 383.

„své“ – národ. Společenství, které v průběhu svého vývoje vytvořilo určité kulturní statky, jež orientují jeho život – dodávají mu smysl, se ale nemůže spoléhat pouze na bezděčné formování možností, v nichž se jedinec rozvrhuje, nýbrž musí mu dát určitý směr.

*„Taková společnost nutně musí formovat jistým způsobem nové dorůstající, a to ne už jenom bezděčně, ne už neuvědoměle, nýbrž musí jim dodávat kulturu způsobem zvláštním, čili funkce výchovy se musí v této společnosti specifikovat.“<sup>100</sup> „Výchova tedy musí v takové společnosti být specifikovanou funkcí, a jejím cílem, z tohoto objektivního pohledu, musí být formace lidské schopnosti ke společenství tak, aby kulturní obsah starší generace byl předán generaci nové, která se tak stane plnoprávným členem společnosti starších.“<sup>101</sup>* Právě tato potřeba zachovat kulturní statky, které vytvořily předchozí generace a tím nasměrovat možnosti rozvrhování generace nastupující, činí z výchovy důležitou a docela nutnou funkci společnosti. Starost o zachování kulturního obsahu, v němž je uložena tvůrčí aktivita předků, vede k tomu, že jsou určeny konkrétní členové společnosti, kteří se výchově přímo věnují. Ti jsou již, jak jsme si řekli, určitým způsobem zformovaní, prožili a účastní se aktivit, které dávají smysl jejich životu i životu společnosti a to vše pro to, že mají v sobě jisté pnutí (starost), na základě něhož se vztahují ke společnosti, jejím kulturním výdobytkům a také k vychovávanému. Starost o zachování určité kulturní úrovně tedy přebírají vychovatelé, kteří svou aktivitou vlastně pečují o společnost, jejímiž jsou členy a jež jim není lhostejná. Pro vychovávané jsou pak odkazem, který v nich probouzí touhu po vlastním rozvrhování v horizontu, jež je prodchnut smyslem, jehož prožití dává možnost rozvrhnout jim své bytí co možná plně a v pravdě svobodně.

---

<sup>100</sup> Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 384.

<sup>101</sup> Srov. Patočka, J. Péče o duši I. Praha: Oikoymenh, 1996. s. 384.

#### 4.7. Shrnutí oddílu

V tomto oddílu nám šlo o to interpretovat Patočkovu koncepci výchovy. Nejprve bylo tedy třeba odhalit prostor, v němž je vůbec možné výchovu sledovat a také způsob, jímž se toto sledování bude řídit. Prostor, v němž se výchova jakožto živý a neustále se proměňující proces formace lidské bytosti odehrává, jsme si odhalili jako přirozený svět, do kterého se člověk rodí, s nímž přichází dennodenně do styku a jež je tvořen přirozeným okolím, kterému každá lidská bytost vždy již nějak rozumí. Pokud tedy chceme výchovu prozkoumat v její přirozenosti, musíme jí na sebe nechat působit a sledovat a zachycovat to, jak na nás toto působení doléhá. V tomto ohledu se musíme vymanit z předsudků a tezí, které nám již nějak výchovu popisují, vytvářejí nám určitý obraz výchovy, a dát průchod vlastnímu prožívání. Jen v našem prožívání můžeme odhalit fenomén výchovy v tom, jak skutečně jest. Po tomto metodologickém ujasnění je tedy patrné, že výchovu sledujeme v její elementární podobě tak, že analyzujeme zkušenost, kterou s výchovou vždy již máme. Můžeme zde připomenout z předchozího oddílu, že analyzujeme vlastně čistou zkušenost, v níž se nám konstituuje svět v němž žijeme. Tento svět našeho života je k nám orientován a díky tomu mu rozumíme. Od narození jsme zkrátka jeho součástí a jen díky tomu se nám odkrývá jako smysluplný. K odhalení tohoto smyslu jsme již dopředu uschopněni tím, že rozumíme životnímu vztahu jsoucnu, s nímž se ve světě setkáváme, přičemž i nám samotným rozumíme díky tomu, že jsme součástí tohoto světa, který k nám určitým způsobem odkazuje. Tento vztah je pak vždy již nějak naladěný. Tak se při našem pohybu v horizontu setkáváme s věcmi, které na nás působí a tím si na nás žádají nějakou odpověď. Ta přichází dle toho, zda jsou nám sympatické či nesympatické a dle tohoto ladění se také dál zařizujeme. Člověk se vlastně ve svém životě neustále nějak zařizuje, neustále vstupuje do nejrůznějších situací a i výchova je vlastně takovouto

životní situací. Výchova má ovšem jistá specifika, která se právě snažíme poodkrýt a jelikož jsme si na začátku stanovili jistý postup tohoto odkrývání, sledovali jsme tuto výchovnou situaci z pohledu jejích účastníků. Vychovancovu počáteční situaci jsme charakterizovali jako nesvobodu a výchova se nám pak stala prostředkem k vyvedení vychovance, z této počáteční situace, k vlastnímu svobodnému rozvrhování – rozvrhování v možnostech. Výchova se nám tedy ukázala jako důležitá životní situace, která napomáhá vychovanci v hledání vlastní cesty, resp. k rozvinutí vlastní samočinnosti určitým směrem. Protože ale pobyt lidské bytosti ve světě je charakterizován právě plastičností možností, jimiž může být a není přitom ze své přirozenosti konkrétně usměrněn, musí tuto iniciativu převzít výchova. Tu jsme, v tomto ohledu, interpretovali jako formaci a při bližším pohledu jsme ji charakterizovali jako zápas, který se odehrává ve výchovné situaci. Řekli jsme si, že tento zápas se odehrává mezi již určitým způsobem zformovanou vůlí vychovatele a okamžitými impulsy vychovance, přičemž výsledkem tohoto zápasu nemá být vítězství jednoho nebo druhého, nýbrž určitý kompromis, který je v konečném důsledku spíše vítězstvím vychovance. Dále jsme se věnovali situaci vychovatele a chtěli jsme zejména vystihnout moment, který vychovatele nabádá k tomu, aby se výchovné situace účastnil. Řekli jsme si, že to, co vychovatele žene k vlastní účasti na výchovné situaci je jednak pozitivní vztah ke kulturním statkům a současně také starost o jejich zachování, která je v posledku starostí o lidství samé. Krom tohoto elánu jsme ještě interpretovali elán k vychovanci a také ke společnosti pro níž vychovává. Řekli jsme si také, že pokud nemají vzniknout tzv. defektní zjevy, nesmí žádný z těchto elánů chybět, ba spíše elán k vychovanci a společnosti musí převyšovat onen elán objektivní (věcný).

Přes kapitolu, v níž jsme se snažili poukázat k tomu, co je vlastně smyslem vzdělání a jaký má prožití tohoto smyslu význam pro vychovávaného, jsme se dostali k možnostem a mezím výchovy. Ty jsme diferencovali dle toho, zda pramení přímo

z výchovné situace, či zda leží mimo výchovnou situaci. Zde se nám ukázalo, že nejvíce vlivů, které působí na výchovnou situaci a jež jí také určují, pramení jednak z vrozených dispozic účastníků výchovné situace, ale zejména pak ze společenské skutečnosti. Pro náležitější rozpracování problematiky společenské skutečnosti jsme vložili kapitolu o společenství jakožto způsobu spoluprožívání a spolupráce, které je výchozím a orientačním bodem každého jedince. V poslední kapitole jsme se pak soustředili na interpretaci významu výchovy pro společnost.



## 5. Výchova jako péče o duši

Úvodní kapitolu této práce jsme se pokusili zahájit společně s Janem Patočkou skeptickými úvahami o významu filosofie. Tyto skeptické úvahy pro nás měly být určitými orientačními body při odkrývání vztahu filosofie a výchovy. Vydali jsme se tedy, společně s Janem Patočkou, na cestu, která sice nemá konce, ale zato je prosvětlena smyslem, který nás na této cestě vede a určuje její směr. Naše bytí je tedy cestou, která však na nás klade určité nároky a pokud tuto cestu nechceme prolétnout jako první vagón za lokomotivou, který je tažen (vlečen) krajinou života až k tunelu, v němž život končí, musíme se včas odpojit, třeba trochu zpomalit, tím si „otevřít oči“ a tak zajistit dobrý výhled, jež nám předtím zastiňovala lokomotiva. Zbavit se pouta, jež mě svazuje s bytím, které mi není vlastní, ale o němž si to myslím, je vlastně úkolem pravdivého života. A kdo by chtěl žít v nepravdě? Ač tato otázka skoro předpokládá zápornou odpověď, přeci jen nás každodenní „skutečnost“ přesvědčuje o opaku.

Péče o vlastní bytí, tím také bytí společenství a světa je vlastně nárokem našeho života v pravdě. Již Martin Heidegger odkryl starost o vlastní bytí jako životní rozpoložení, které nás odlišuje od ostatních jsoucen. Říkal, že tato starost pramení z vědomí konečnosti lidské existence a jako taková je tedy nárokem k smysluplnému prožití života „ve vlastní režii“. Máme tedy starost o své bytí, stejně jako má matka starost o bytí dítěte, které přivádí na svět. Takováto starost se projevuje tak, že dítě orientuje a tím jej obstarává. Tato manipulace je vedena starostí a odehrává se v láskyplném vztahu, jež je osvětlován a prohříván dobrem. Jejím cílem je přeci zajistit svému dítěti jen to nejlepší. Ona manipulace musí být vždy láskyplná a musí sledovat hlavně dobro toho pečovaného či obecněji – dobro. Skutečně hodnotný a láskyplný vztah může být prožit jen tehdy, kdy je orientace vedena s ohledem k orientovanému, který si uvědomí, že je tato orientace pro něj dobrá. Péče o duši tedy především vychází z láskyplného

vztahu k tomu, co je dobré a prožít dobrý život znamená toužit po dobrém a současně být jeho přítelem. Dobro pak není nic, co bych mohl vlastnit, je to spíše zdroj světla, které mi svítí na cestu a tím orientuje mé kroky. Touha po dobrém je vlastně touhou po pravdivém bytí, jež je vyvoláváno pouze v napětí otázek. Péče o duši je pak vlastně péčí o její orientovaný pohyb a smyslem výchovy je podnítit a pěstovat zdatnost k prožití smyslu sebe sama, poznat sám sebe, znát své vlastní možnosti a přitom neustále vědět o své situaci, tedy vědět o tom, kde se na této cestě k sobě samému nacházím. Taková péče znamená najít v sobě řád, „usebrat“ se, nahlédnout sama sebe a tím i svět tak, jak skutečně jest. To ovšem předpokládá jistý moment, který mi umožní vytrhnout se z průměrné každodennosti, z mého každodenního obstarávání, z jistot, které v tomto každodenním životaběhu mám a o nichž nepochybuji. Tento moment Jan Patočka označuje jako otřes dosavadní existence, v důsledku něhož vše, co bylo platné a jisté, přestává mít svůj smysl. Teprve na tomto podkladě se odhaluje horizont, jež mi před tím byl zakryt, teprve pak se mohu vydat na cestu odhalování sebe sama. Jak říká Jan Patočka, v tomto momentu se nám ukáží úplně jiné horizonty, o nichž jsme doposavad neměli tušení, náš život tím dostává úplně jiný směr a nám nezbývá, než žasnout nad tím, jak je možné být.

Tento údiv (thaumadzein) sehrál důležitou roli i při vzniku filosofie ve starověkém Řecku. V přímořských městech se tehdy, za účelem obchodu setkávali lidé různých náboženství a myšlenkových systémů a snad právě tady byla zaseta ona prvotní pochybnost Řeků o tradičních životních formách své vlasti a snad právě zde byl počátek pozdější snahy o vyložení světa v jeho přirozenosti, prostředky samostatného rozumového myšlení – počátek péče o duši.

## 5.1. Platónská paideia jakožto obrat k nahlédnutí

V předcházející kapitole jsme si naznačili, že člověk – resp. jeho duše, je pohybem, který pramení sám ze sebe a který sám sebe proměňuje. Péči o duši jsme si pak charakterizovali jako péči o orientovaný pohyb duše. Záchytným bodem pro orientaci duše je pak určitý řád, který vše jsoucí propojuje a tím mu udává smysl – směr. A protože duše je právě tímto jednotícím úběžníkem, pak péče o duši je zároveň péčí o tento řád – logos. Péče o duši je vlastně úsilí o odkrytí tohoto řádu prohlédnutím duše.

Pro Platóna byla duše nesmrtelným jsoucím, které prodlévá ve světě idejí a v okamžiku zrození člověka k němu sestupuje do smyslového světa, který bychom snad mohli postihnout charakterem běžné každodennosti. Platónská teorie idejí tedy vychází z toho, že svět naší každodenní reality a svět idejí je oddělen, izolován. Jan Patočka se snaží poodkrýt problematiku této oddělenosti – chórismu a říká, že „tajemství chórismu je totéž co tajemství svobody, jež umožňuje zkušenost distance vůči reálným věcem“<sup>102</sup>. Idea je tak absolutním předmětem – tím co je viděno, ale také tím, co vidět umožňuje. „Je to síla odstupu od pouhé danosti a přítomnosti.“<sup>103</sup>

Pokud to tak můžeme říci, tak účelem platónské výchovy je přivést vychovávaného k nazření smyslového světa, jako takového, který je pouhým klamem, pouhou hrou stínů a podnítit ve vychovávaném touhu po objevování pravé podstaty věcí. Paideia je obratem od světa stínů a zdání ke světu prozářenému světlem, který je stálý, identický, rozumný. Takovéto nazření je možné uskutečnit pouze obratem k rozumnému, jež není lidskou vlastností, nýbrž určitým darem, ctností. A právě jen díky odpovědnosti a věrnosti této ctnosti – arété, je možné usilovat o dosahování světelné říše a tak pečovat o duši. Výchova je tak,

---

<sup>102</sup> Srov. Patočka, J. Idea a chórismos. In REZEK, Petr, PETŘÍČEK, Miroslav. Idea, hypotéza a otázka : K Platónově teorii idejí. s. 52.

<sup>103</sup> PATOČKA, Jan. Idea a chórismos. In REZEK, Petr, PETŘÍČEK, Miroslav. Idea, hypotéza a otázka : K Platónově teorii idejí. s. 53.

v tomto smyslu, nejen událostí, nýbrž také stálým úkolem. Platónská paideia tedy není pouhým uschopňováním ke každodennímu obstarávání, nýbrž je to zásadní obrat, který umožňuje nahlédnout v pravém světle situovanost světa v oné každodenní starosti, do níž je ponořen. Takto obrácený (probuzený) člověk pobývá sice v tomto světě dál, ale vidí ho v jiném světle. Jak říká Radim Palouš: „*Paideia je vystupováním ze situace, v níž zůstáváme*“<sup>104</sup> Člověk se tak upoutanosti nezbavuje, ale dává jí její místo jakožto určité možnosti bytí.

Radim Palouš si ve své analýze jeskynního mýtu všímá ve vztahu k výchově ještě jednu zajímavou skutečnost. Tou je charakter zdroje výchovného tahu. Říká, že člověk je výchovou obrácen k nahlédnutí své vlastní situace a jako takový má pečovat o to, aby i ostatní dosáhli tohoto náhledu, ale samotný obrat neleží v rukou člověka (vychovatele), nýbrž je plně v režii čehosi mimolidského – tajemného, či jak říká Radim Palouš jakési preordinované instance. Paidea pak tedy není vztahem vychovance a vychovatele, proto také žádný člověk nemůže obsáhnout tento výchovný tah vlastním nadáním či pílí.

Smyslem platónské výchovy je tedy vystupování ze situace, v níž zůstáváme – překračování samozřejmosti každodenního vědění. Výchova tedy nevytrhuje a nevyvádí k trvalému životu kdesi ve světě idejí, nýbrž vychovaný se po obratu navrací do světa každodenního obstarávání, neboť do něj patří. Tento návrat do světa společenství „uvězněných“ je znakem příslušnosti. Probuzený se tedy navrací a prožívá svůj život zde v tomto světě. Je přitom odpovědný dobru a touží nahlédnout věci i sebe v pravém světle. Probouzení touhy k nazření věcí v jejich pravé podstatě se tak odehrává skrze rozum – dialog.

---

<sup>104</sup> Palouš, R. Čas výchovy. Praha: SPN, 1991. s. 32.

## 5.2. Sókratovský dialog jakožto cesta k poznání sebe sama

Řekli jsme si, že duše je pohybem. Základem duše je tedy pohyb, který má potenciál sám sebe proměňovat. Dle platónského pojetí je pak silou, která je schopna o duši pečovat, nús (rozum, mysl). Rozum (rozumnost) je tedy schopnost pečovat o orientovaný pohyb duše. Všechno vnější vychovávání je tak pobídkou k tomuto pohybu.

Pro Sókrata je duše tím v nás, co o sobě samém konečně rozhoduje na základě poznání dobrého. Duše je tedy vnitřním určením člověka, které však není plně zjevné, nýbrž musí být odkrýváno. Toto odkrývání vnitřního určení, tedy odkrývání toho, jak je mi možné být, je onou péčí o duši. Sókrates tak vyzývá k péči o duši, neboť si uvědomuje, že znalost a schopnost prohlédnout vše jsoucí je výsadou bohů. Jen ti jsou moudří a jen ti znají odpověď na kteroukoliv otázku. Sókrates nikoliv. Jeho moudrost tak spočívá v tom, že si je vědom vlastních hranic vědění – je si v každém okamžiku vědom místa, ve kterém se na své cestě k poznání nachází. Sókratova cesta k poznání sebe sama, k poznání vlastního bytí, je tak i nárokem výchovy.

Jak jsme si ale již řekli, je charakterem člověka, že si toto své vlastní bytí zakrývá. Člověk je si pak ve svém každodenním obstarávání natolik jistý, že o tomto svém způsobu každodenního bytí hlouběji neuvažuje. Lze obrazně říci, že takový člověk každodenně vede monolog s cílem nebýt přerušen. Tomuto cíli pak podřizuje své rozvrhování. Takovýto způsob bytí sám o sobě sice nedává žádnou možnost nahlédnout, zda takový člověk je v harmonii sám se sebou (se svým bytím), ale Sókratovi přeci umožňuje cosi z takového bytí poodkrýt – je to konec konců projev určitého způsobu bytí, které má být dále vyšetřeno. Sókrates tedy soudí, že řeč není pouhou nahodilostí lidského života, nýbrž je projevem bytí člověka se všemi jeho příznačnými rysy. *„O tomto lidském bytí, soudí Sókrates, ukazuje řeč, zdali*

*vskutku jest, nebo dosud nikoli. Ukazuje to tím, že za jistých okolností si člověk odporuje, aniž o tom ví, a poněvadž spor, neshoda, je v podstatě nicota, neexistence, ukazuje taková řeč mrtvost, vnitřní rozrušenost v bytí toho, kdo takovým způsobem promlouvá.*<sup>105</sup> Péče o duši je tedy snahou najít vnitřní rozrušenost, jež se projevuje logickým rozporem v řeči. Tento vnitřní rozpor je zakryt. Sókrates k jeho odkrývání volí metodu dialogu. Sókratovský dialog lze charakterizovat jako krátkou řeč, v níž hlavním nositelem významu jsou otázky, kterými Sókrates vyšetřuje mínění svého partnera. Ten pak odpovídá krátce, často jen souhlasným ano či nesouhlasným ne. Pokud má být výsledkem dialogu skutečné probuzení, pak musí být veden tak, aby se způsob uskutečnění bytí v řeči neskrýval za objektivnost logu, nýbrž aby se dotýkal vlastního způsobu života. Jinými slovy řečeno, má-li se v dialogu ukázat naše pravé bytí jakožto zdroj řeči, pak nesmí být veden v objektivní rovině pouhých nezávazných mínění o vztazích mezi pojmy. Dialog tak nesmí být utkáním, v němž jedna strana, využívajíc důraznějších argumentů, druhou stranu poráží. Dialog naopak musí být setkáním u společné věci. Touto společnou věcí je život, je bytí jeho účastníků. Proto také v sókratovském dialogu nedochází k vyvracení argumentů, nýbrž k vyvracení jeho účastníků. Proto se také dialog týká samotného způsobu života, jež má být jeho prostřednictvím otřesen. Představa o vlastním bytí je v dialogu podrobena zkoušce a ukazuje se jako omyl, který je také základní realitou přirozeného lidského života. Dosažení tohoto momentu se ohlašuje studem, zahanbeností a ve stejném okamžiku prožitkem otřesení jistoty dosavadního bytí. *„Ukazuje se, že vědění, které se domnívalo tu být, ve skutečnosti tu není, a působí palčivou nejistotu, ukazuje prázdnotu, která tímto odhalením vznikla. Do této prázdnoty staví Sókratova elenktika, tato prázdnota je Sókratova otázka, Sókrates učí klást otázku po dobrém, a to jako otázku po lidském dobrém vůbec.*<sup>106</sup> Pro Sókrata totiž není důležité prožít život, ale prožít život dobře. Jen

<sup>105</sup> Patočka, J. Sókratés: Přednášky z antické filosofie. Praha: SPN, 1991. s. 112.

<sup>106</sup> Patočka, J. Sókratés: Přednášky z antické filosofie. Praha: SPN, 1991. s. 115.

takový život je ale dobrý, který se po dobrém ustavičně táže. „*A jelikož vědomě žít a zkoušet se předpokládá jediné nejvyšší životní tělos (účel, cíl), je výzva k tomuto žití vědomému výzvou k žití jednotnému, koncentrovanému, v sobě upevněnému, je tvorbou tohoto pravého a upevněného života.*“<sup>107</sup>

Sókratovský dialog je tedy prostředkem k nahlédnutí vlastního života, vlastního vědění a zejména jeho hranic. Jedině odkrývání vlastního nevědění je cestou k sobě samému – k vědomí o sobě – „sebevědomí“. Jen takto probuzený člověk je schopen sám ze sebe a sám u sebe jednat a jen takové jednání je dobré a svobodné. Takový je tedy odkaz velkého Sókrata a takový je také základní nárok péče o duši – být sám se sebou v harmonii.

### 5.3. Shrnutí oddílu

V tomto závěrečném oddílu jsme chtěli interpretovat péči o duši a poukázat na její vztah k výchově. Duši jsme identifikovali jako pohyb, který se může sám z vlastního základu proměňovat a jako takový zakládá rozvrh života coby horizontu, v němž se odvíjí náš každodenní život. Průměrná každodennost je tak sice hlavním pásmem životního rozvrhu, ale život má celou řadu dalších rovin, které se v každodenním shonu různě ohlašují. Péče o duši je tak snahou o nahlédnutí duše v její přirozenosti, v její ukotvenosti v každodenním obstarávání, s cílem orientovat její pohyb určitým směrem. Moment, který stojí v samotném základu péče jsme si společně s Janem Patočkou interpretovali jako otřes, jež v základech zahýbe jistotami, které jsme doposud měli a tím nás donutí k hledání jistot nových, vlastních.

Řekli jsme si, že tímto otřesem prošlo také myšlení antických filosofů, kteří v touze po nalezení harmonie se orientovali na řád, jež prostupuje vše jsoucí a jehož poznání je klíčem k odhalení světa. Tímto řádem byl pro starověké Řeky rozum (logos). A právě logos, který byl čímsi božským, ale ke kterému měl člověk

---

<sup>107</sup> PATOČKA, J. Sókratés: Přednášky z antické filosofie. Praha: SPN, 1991. s. 115.

přístup, se stal výchozím bodem reflexe každodenní žité skutečnosti, jejímž základem byl mýtus. Hledání oné harmonie vlastního bytí s řádem se pak stalo celoživotním úsilím dobrého života tak, jak jsme ho měli možnost sledovat v kapitole věnované Sókratovi.

Sókratovský dialog pak byl příležitostí k nahlédnutí vlastního života prostřednictvím otázek po dobrém, jimiž se zatvrzelost, spojená s přesvědčením o vlastní dokonalosti, proměňovala v pochybnost. V dialogu vlastně nešlo o nic jiného, než přivést jeho účastníka k přemýšlení o vlastní situaci – o sobě samém, o způsobu vlastního života a tím orientovat jeho úsilí k poznání sebe sama. Péče o duši je tak výchovou, vnitřním pohybem, k poznání sebe sama ze své vlastní možnosti být, a tím je také poukazem k svobodnému a odpovědnému rozvrhování.



## 6. Závěr

V této diplomové práci nám šlo o to, poodkrýt výchovu jako fenomén, který bytostně patří k životu člověka. Každý člověk se setkává s výchovou a na život každého člověka má výchova nemalý vliv. To jakým způsobem se člověk v životě zařizuje, jak odpovídá na výzvy, v nichž se mu okolí a svět sám odkrývá, je výsledkem výchovy. Výchova je tak něco, co orientuje člověka v jeho bytí, či lépe, co mu vůbec umožňuje ve světě určitým způsobem být. Člověk se tak bez výchovy neobejde, neboť mu není lhostejné, jak je. Tím se také odlišuje od ostatních jsoucen, s nimiž se ve světě setkává.

Pro účely našeho zkoumání jsme si charakterizovali svět jako horizont smyslu. Člověk tak do světa vstupuje již s předpokladem, že je uzpůsoben k tomu, nějak světu rozumět. Rozumění světu je tak tím, co jednak poukazuje na vztah člověka a světa, neboť nelze myslet jedno bez druhého, a jednak na charakter bytí člověka samotného.

V rámci naší interpretace Martina Heideggera jsme si odkryli výchozí zkušenost se specifickým způsobem bytí, jako pobyt. Tento způsob bytí jsme si charakterizovali tak, že ví o svém bytí, má o něj starost a má také možnost se po svém bytí ptát. Martin Heidegger se tedy ptá po charakteru bytí a činí tak skrze otázky po charakteru pobytu. Díky této analýze pak odhaluje to, proč způsob bytí pobytu je jiný než způsob bytí příručního jsoucná. To je „jinak“ než pobyt, ale má pro pobyt v jeho rozumění světu určitý význam. Význam v tom, že se mu odhaluje ve své dostatečnosti a díky tomu poukazuje k jinému, které je dostatečnější a tak až k poslednímu jsoucnu, kterým je sám pobyt. Svět je tedy horizontem poukazů, do něhož je pobyt vržen a v němž se nějak zařizuje, obstarává. Povaha pobytu je tedy extatická. Pobyt ve svém bytí vystupuje do světa a orientuje se v něm díky tomu, že rozumí jeho smyslu, který se konstituuje v síti poukazů.

Prvotním pohybem pobytu je úpadek do světa. V něm se setkává s ostatními pobytovými jsoucný a pobývá ve světě s nimi. Hlavní linií tohoto spolubytí ve světě je každodennost. Bytí pobytu v jeho každodennosti je tak třeba prozkoumat. Martin Heidegger tak činí a zjišťuje, že v běžné každodennosti pobyt rozumí svému bytí i světu z veřejného anonymu. Tak, jak se bytí veřejně vykládá, tak si pobyt rozumí. Takové bytí pobytu Martin Heidegger charakterizuje jako neautentické. Tím se bytí pobytu rozplývá v každodenním obstarávání, v němž si rozumí skrze veřejný výklad, který mu poskytuje určitou jistotu. Pobyt se tedy ve svém rozumění spoléhá nikoliv na sebe, nýbrž na veřejný výklad, který se konstituuje v každodennosti a to až do okamžiku, kdy se každodenní obstarávání ukáže jako jedna z životních linií, v nichž je možno pobytu se rozvrhovat. Jan Patočka tento moment zachycuje jako otřes, který tím že člověka vytřepe z jistot, které doposavad měl, umožní mu nahlédnout i jiné možnosti, jak být a tím mu vnukne otázku. Tehdy domnělé odpovědi ztrácejí svou hodnotu a nezbývá nic, než otázka. Otázka je symbolem nejistoty, který však v sobě skrývá současně možnost nové orientace. Ve chvíli, kdy nezbývá nic jiného než mučivá otázka, se aktivuje touha po odpovědi – po odpovědnosti sobě samému. Já mám určitý problém s vlastním bytím, který vyžaduje nějaké mé řešení. V takové chvíli je duše probuzena z letargie, ve které doposud pobývala a v takové chvíli je postavena sama před sebe jako před otázku, přičemž její odpovědnost spočívá v hledání sama sebe – svého vlastního bytí. To je právě onen nárok, ke kterému vyzýval už Sókratés a z něhož také o mnoho století později vyšel i Edmund Husserl, když se pokusil o nové založení teorie poznání, jejímž hlavním nárokem byl návrat k podstatám, Martin Heidegger, když se snažil odhalit charakter bytí pobytu, i Jan Patočka ve své teorii výchovy. Výzva k odpovědnosti vlastnímu bytí vedla i nás k vypracování této práce, která však mohla vzniknout jen díky odpovědnosti, jež vedla pány Husserla, Heideggera a Patočku k vypracování jejich děl. My jsme se pak pouze snažili o to, abychom se v této práci nedopustili zásadního

vybočení, dezinterpretace a abychom v závěru mohli říci, že péče o duši je vlastně péčí o naše vlastní bytí motivované nelhostejností k tomu, jak jsme my, jak je naše společenství a jak je celý svět. Výchova jako péče o duši má pak uvolňovat k naší odpovědnosti k sobě samým a k řádu světa.

## 7. Literatura

### 7.1. Primární literatura

HUSSERL, Edmund. *Karteziánské meditace*. 2. vyd. Praha:

Svoboda–Libertas, 1993. ISBN 80-205-0311-0.

HUSSERL, Edmund. *Idea fenomenologie*. 1. vyd.

Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-023-8.

HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1996.

ISBN 80-86-005-12-7.

PATOČKA, Jan. *Péče o duši: soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách*. 1. vyd. 1. díl. Stati z let 1929–1952. Praha: OIKOYMENH, 1996. Sebrané spisy Jana Patočky. sv. 1. ISBN 80-86005-24-0.

PATOČKA, Jan. *Přirozený svět jako filozofický problém*. 3. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0365-6.

PATOČKA, Jan. *Úvod do fenomenologické filosofie*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-064-5.

PATOČKA, Jan. *Sókratés: Přednášky z antické filosofie*. 1. vyd. Praha: SPN, 1991. ISBN 80-04-24383-0.

PATOČKA, Jan. *Idea a chórismos*. In REZEK, Petr, PETŘÍČEK, Miroslav. *Idea, hypotéza a otázka : K Platónově teorii idejí*. 2. upr. vyd. Praha : Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1991. s. 51–53. ISBN 80-85241-08-0.

PALOUŠ, Radim. *Čas výchovy*. 1. vyd. Praha: SPN, 1991. ISBN 80-04-25415-2.

### 7.2. Sekundární literatura

BLECHA, Ivan. *Proměny fenomenologie. Úvod do Husserlový filosofie*. 1. vyd. Praha: Triton, 2007. ISBN 978-80-7254-938-2.

- PELCOVÁ, Naděžda. *Wilhelm Dilthey: Základy filosofie prožitku*. 1. vyd. Praha: Kreaace, 2000. ISBN 80-902125-3-0.
- PELCOVÁ, Naděžda. *Filozofická a pedagogická antropologie*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2004. ISBN 80-246-0076-5.
- MICHÁLEK, Jiří. *Topologie výchovy*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1996. ISBN 80-86005-01-1.
- MICHÁLEK, Jiří. *Údiv a zdrženlivost*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1999. ISBN 80-86005-77-1.
- KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha: Herrman & synové, 1995.
- FIGAL, Günter. *Úvod do Heideggera*. 1. vyd. Praha: ACADEMIA, 2007. ISBN 978-80-200-1530-3.
- SOKOL, Jan. *Malá filosofie člověka*. 5. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007. ISBN 978-80-7021-884-6.
- STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. 7. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. ISBN 80-7113-041-9.
- BARBARAS, Renaud. Fenomenologie pohybu u Patočky. In CHVATÍK, Ivan, KOUBA, Pavel. *Fenomén jako filosofický problém: sborník prací k filosofii Jana Patočky a Eugena Finka*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2000. s. 342-356. ISBN 80-7298-010-6.
- HOGENOVÁ, Anna. Péče o duši a Evropa. In Pekařova společnost Českého ráje v Turnově, Ústav pro soudobé dějiny Akademie věd ČR, Filosofický ústav Akademie věd ČR. *Jan Patočka, české dějiny a Evropa: Sborník referátů z vědecké konference konané ve dnech 1. – 2. června 2007 ve Vysokém nad Jizerou*. 1. vyd. Semily: Státní okresní archiv Semily, 2007. III. Intelektuál – společnost – politika. s. 141-162. ISBN 978-80-86254-16-6.